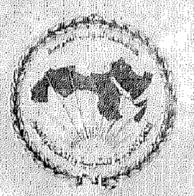


المنظمة
العربية
للتربية
والثقافة
والعلوم

الدكتور عبد الرحمان التليلي

ابن رشد
الفيلسوف العالم



تونس 1998





ابن رشد
الفيلسوف العالم

الدكتور عبد الرحمان التليلي

تونس 1998

ابن رشد الفيلسوف العالم / عبد الرحمان التليلي .- تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، 1998 .- 219 ص.

ق / 1998 / 01 / 001

ISBN : 9973 - 15 - 048 - 1

تقديم

مرت ثمانية قرون وما يزال ابن رشد مثار اهتمام المفكرين والباحثين. ولا أدل على ذلك من تنادي أهل الذكر للاحتفاء بذكراه في أكثر من جامعة وجمعية وبلد، لا في المحيط العربي والإسلامي الذي ينتمي إليه نشأة واعتقادا فحسب، بل وفي محيط إنساني أوسع، يجد في ابن رشد نموذج العالم والمفكر الانساني الخالد.

لقد تجسدت في ابن رشد عبقرية الحضارة العربية الاسلامية التي استوعبت ما سبقها وعاصرها من ثقافات الأمم الأخرى وحضاراتها، وأعادت إنتاجها بعد أن هضمتها وتمثلتها وأضافت اليها إبداعاتها، فاستطاعت أن تصوغ حضارة تزاوج بين البعدين الروحي والمادي، إنسانية الطابع، مفتوحة للآخرين وعليهم.

وكان ابن رشد - فيلسوفا وفقيها وطبيبا وعالما موسوعيا - نتاج هذه الحضارة من جانب وأحد بناتها من جانب آخر، وصورة حية لها من جانب ثالث. فقد وفّقت إسهاماته المتعددة والمتنوعة في التعبير عن مدى ثراء الحضارة العربية الإسلامية وتنوعها وانفتاحها على الحضارات الأخرى وتجاوزها لها.

لقد وفق ابن رشد العربي المسلم في أن يكون حلقة وصل بين الفكر اليوناني القديم والفكر اللاتيني - الروماني الحديث، فكان "الشارح الأكبر" لفلسفة أرسطو والاستاذ الذي تتلمذ عليه في هذا الباب أنصاره وخصومه من الغربيين على حد سواء.

وكان لابن رشد في محيطه العربي - الاسلامي، كما في المحيط الانساني، سعيه المأثور للتوفيق بين الحكمة والشريعة والإعلاء من شأن سلطان العقل دون وضعه في مواجهة مع النقل. ولم يكن سجاله مع الشيخ أبي حامد الغزالي الا شهادة لكليهما وللحضارة العربية الاسلامية من ورائهما بذلك المستوى الرفيع من مستويات التألق الفكري والخصب العلمي الذي كان سر ازدهارها في عصور خالية كما كان سر استمرار عطائها إلى اليوم.

ولان ابن رشد عالج قضايا كبيرة وأثار تساؤلات خالدة تخاطب الانسان في جوهر وجوده الذي لا يتبدل، فإنه يبدو اليوم - كما كان بالأمس البعيد - فيلسوفا معاصرا لم ينضب معين عطائه، فما زلنا بحاجة للعودة اليه لاستنطاقه والاستلهام منه، لا ارتكاسا إلى ماض بعيد وانكفاء عليه وإنما استشرافا لمستقبل واعد نتطلع إليه.

وقد كان من همّ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم منذ سنة 1399 هـ / 1978 م أن تحيي الذكرى المائوية الثامنة ـ بالتقويم الهجري لوفاة هذا العالم فعقدت ندوة كبيرة دعت إليها عددا من صفوة الخبراء المهتمين بابن رشد من أطراف العالم. وها هي تعيد الكرة لإحياء الذكرى ذاتها بالتقويم الشمسي الميلادي، فتعد لعقد ندوة عالمية جديدة يؤازرها فيها عدد من الهيئات الدولية ويتنادى للمشاركة فيها خبراء الدراسات الرشدية من قارات شتى.

وقد ارتأت في هذا الإطار أن تنشر كتابا يعرف - في اختصار غير مخل - بهذه الشخصية العربية الاسلامية الخالدة، فانتدبت لذلك خبيرا متميزا من خبراء الدراسات الرشدية المعاصرة، الاستاذ عبد الرحمن التليلي، فبذل من جهده وفكره، وأنفق من سعة علمه، فكان هذا الكتاب الغني في محتواه الوجيز في حجمه. وإن القارئ لواجد فيه نفسا بحثيا رصينا وجهدا تحليليا وتأليفيا مكينا وعملا توثيقيا متميزا، يضيف إلى المتن مثله من خلال حواشٍ وإحالات دقيقة.

فإلى المؤلف الشكر المستحق الموفور جزاء جهده المقدر. والله المسئول أن ينفع بهذا الكتاب ويضع له القبول.

وهو سبحانه ولي التوفيق.

محمد الميلي

المدير العام للمنظمة العربية للتربية
والثقافة والعلوم

أمولاي قد أنجحت رأيا وراية ولم تبْقِ في سبق المكارم غاية

فتهدي سجاياك ابن رشد نهاية وان كان هذا السعد منك بداية

سيبقى على مرّ الزمان مخلدا (*)

(*) أبو عبد الله محمد بن يوسف بن زمرك.

أورده المقري في : «أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض»

(القاهرة 1940، ج 2 ، ص 24)



تـوطئـة

لابن رشد في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفكر العربي ـ الإسلامي خاصة مكانة ما نَحسب أنّها كانت لغيره من مفكري الاسلام. وهذا حكم في حقّ فيلسوف قرطبة ابن رشد إتفقت بشأنه أكثر الأقوال اختلافا وأشد الآراء تضاربا.

فهو الذي تقدّم لحمل الرّاية ورفع لِواء الحِكمة في ديار الغرب الاسلامي، فتعدّدت اهتماماته الفكريَّة واتسمت بالطرافة من حيث غِنى مضامينها وتنوّع مصادرها واختلاف مكوّناتها، وتعدّدت تآليفه التي تراوحت بين المختصرات والجوامع والتلاخيص والشروح والتعاليق والمقالات والمؤلفات الموضوعة. فتوزّعت معارفه مِن المنطق وصناعة الطب الى العلم الطبيعي والفلسفة الأولى ومن الاخلاق والسياسة الى الفقه والأصول والكلام.

فالسمة الرّئيسيّة التي اتصف بها مذهبه هي سمة العقلانية القائمة على البرهان والنظر والحكمة كما استند توجّهه العلميّ الى التجربة الطبيعيّة والعضويّة. وهَذَا مَا بِهِ نفسّر اعتماد منهجه على العقل والرّبط والتعليل والتجربة فحامت أعماله حول الشرح والتعليق على كتب المعلّم الأوّل أرسطو لذلك كنّي ابن رشد «بالشارح الأكبر» و «روح أرسطو وعقله» وذلك لِمَا كان لشروحه من شأن في ترويج فلسفة أرسطو في الأوساط الفلسفية اللاتينية في عهد كان الغرب اللاتيني جاهلاً تمامًا بآثار أرسطو طاليس، هَذَا فضلاً عن تقديمه الأرسطيّة بثوبها الخالص خالية من الأخطاء والشوائب التي تعرَّضت إليها على يد الشراح الإسكندريين ومن ثمّ المشائية العربية. كما تصدّى ابن رشد لمشكلات الفلسفة العربية ـ الاسلامية وهي المشائية والكلامية بالتعليق والنقد الفلسفي والتي لم يعرف عصره مثيلاً لَها في النضج والإثراء.

وهو من عرف أيضا بصاحب التقريب بين الحكمة والشريعة أو منزلة العقل من الإيمان، متصدّيًا لأخطر قضيّة خاضها الفكر الإنساني وهي محاولة التقريب ما بين نواميس الحكمة وأصول العقائد التِي أتت بها الأديان؛ فلاَ تعارض عنده بين هدَف الحكمة وهدف الشرع.

فابن رشد من متبعي الطرق العقلية لمعرفة الصانع من خلال معرفة المصنوعات، مثبتا أنّ الدين يأمر بالنظر العقلي، فالمعرفة عنده تتمّ بالاعتماد على المنطق والقياس العقلي من حيث هو الأداة الصّحيحة لاعتبار الموجودات.

أما مهنة الطب عنده : «فهي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة، يُلتمس بها حفظ صحّة الإنسان، وإبطال المرض (...) ويتطلب هذا، كما هو الحال في أي صناعة أخرى معرفة : الموضوعات والغايات والآلات» (الكليات).

ومن أجل تأهيل المجتمع الى حياة «التسامح والحوار والتكافل والتضامن استعاد ابن رشد القيم التربوية انطلاقًا من جذورها الأولى، متسائلاً عن كيفية غرس الفضائل في نفوس النّاشئة وعن كيفية حمايتهم من القيم الفاسدة، فوجود الناس حسب ابن رشد لاَ يتمّ إلاَّ بالاجتماع وأن هذا الاجتماع لاَ بدَّ له بالضرورة من قانون يَحكمه ومن ناموس خُلقي يحرّك الناس الى الفضيلة. فالشرائع إنّما هيَ مبادئ الفضائل، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق. وليس غرض الشارع في رأيه تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة، لأن الشارع يعلم أنَّ السعادة الانسانية لا تتحقّق إلاَّ في المجتمع. فالشريعة عنده : «توجب النظر الى معرفة الحق (أي الله والحقيقة معًا) فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» (فصل المقال). لذلك كان ابن رشد يدعو إلى أن تكون حياة العالِم تجسيدًا لفكرة حتّى تَجد منطلقاته طريقا ممهدة الى القلوب والعقول : «فإنما تكون الأقاويل التي يُحثُ بها على السنن مقنعة، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هَا هُنَا معلومة لنا وموجودة فينَا، فإذا وُجد فينَا الخُلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحثِّ عليه أشد إقناعا» (فصل المقال).

فابن رشد سعى إلى إدراك الحقيقة التي وجد دوافعها كامنة في ذاته بالعقل، حيث اعتبره وسيلة المفكر الوحيدة والصحيحة لإدراك الحقيقة إدراكًا إنسانيًّا، وأن الإيمان بالعقل يؤدّي منطقيًا الى قبول فكرة العالمية والمتمثلة في البحث عن الحقيقة لتحديد المبادئ التي يجب أن يرتكز عليها في معرفة الواقع، مشيدا دليله على ضرورة التعاون والتكامل في المباحث العقلية بين الأمم : «وان كان

غيرنا قد فحص عن ذلك. فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة. فان الآلة، التي تصح بها التّذْكيةُ، ليس يعتبر في صحة التّذْكيةِ بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير مشارك، مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام» (فصل المقال).

ولابن رشد وجه آخر للإسهام الفكري يتمثّل في التيّار الرشدي اللاتيني. هذا التيّار الفلسفي خلق لنفسه أتباعا ومريدين كان لهم الدّور الرّيادي في التعريف بالفكر الرشدي رغم تراوح الآراء بين مؤيّد ومعارض له.

لذلك يعدّ ابن رشد صاحب أنضج محاولة قدّمت في حقل الفلسفة العربية-الإسلامية. ففكره الخلاّق يمثّل ثورة تجديدية في الثقافة العربية ونداء لحرّية الفكر وحداثته.



«ولا بدّ مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كلّ شيء، يفحص عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحقّ»

ابن رشد (تهافت التهافت)



مدخل
ابن رشد
[520 هـ - 595 هـ / 1126 م - 1198 م]

نشأته :

في مدينة قرطبة[1] وعلى أرض الأندلس[2] وفي عهد نشطت فيه الحياة الثقافية ونما التفكير الفلسفي،تحت أنظار ورعاية الموحدين، نشأ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي[3].

سمّي باسم جدّه، وكنّي بنفس كنيته وشهر في كتب الطبقات بأبي الوليد قاضي الجماعة[4]، وبأبي الوليد الفيلسوف[5]، وبأبي الوليد الحفيد الغرناطي[6]، وبأبي الوليد الأصغر[7]، الحكيم[8]، ولقب وعُرف بابن رشد الحفيد[9]؛ المعروف عند اللاتين باسم : (أفرواس ـ Averroès)[10].

ولد ابن رشد في مدينة قرطبة عام : 520 هـ الموافق لـ : 1126 م في بيت علم وفقه وجاه. فجدّه محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد يكنى أبا الوليد ويعرف بابن رشد الجدّ (ت : عام 520 هـ / 1126 م) كان قاضيا بالأندلس كلّها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة[11]. أما ابن ابي الوليد الجدّ فهو : أحمد بن الوليد محمد ... (كني بأبي القاسم) ـ ولد بقرطبة عام 487 هـ / 1094 م ـ، تولى هو أيضا القضاء وتبرّز في أهم علوم العصر : كعلم التفسير، والحديث، والدراية، والفقه ممّا مكّنه أن يصبح عالما يتحلق ويتجمع حوله طلاب العلم ويأخذون عنه[12].

نشأ ابن رشد الحفيد في هذا الوسط العلمي المتميّز، فدرس الأصول والفقه على يد أئمة عصره، واستظهر على أبيه أبي القاسم (الموطأ) حفظا وهو الكتاب المقرّر والأساسي لمذهب الامام مالك. وتعلّم علم الكلام وتلقاه على يد علماء عصره من الأشاعرة فكانت «الدراية أغلب عليه من الرواية»[13] وله في «معرفة الرواية ما يندر في غيره»[14] مال الى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، كان يحفظ شعر

أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) (231 هـ / 846 م) وشعر أبي الطيب المتنبّي (345 هـ / 965 م) ويكثر التمثل بهما في مجلسه ولم يكتف الفيلسوف بما أخذه واستوعبه من العلوم الشرعية بل نراه ينتقل الى تعلّم آداب الطب ودراسة الحكمة (الفلسفة) فكان اختياره لَهَا أوّلاً واختياره لأرسطوطاليس ثانيًا «فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره»[16] وهي التي أكسبته شهرة عند الناس قديمًا وحديثا.

التعريف بشيوخه :

أغلب التراجم[17] التي عنيت بذكر شيوخه اهتمت على وجه الخصوص بذكر أسماء الشيوخ الذين أخذ عنهم والذين ساهموا في تكوينه ولم يثبت أنه زار المشرق ولاَ إفريقية وانما اكتفى بتحصيل العلم من شيوخه في الأندلس ولم يثبت له من الشيوخ خارج دولة المرابطين والموحدين في حياته إلاّ المازري (الإمام ابو عبد الله، 536 هـ / 1141 م) الذي راسله وأجازه[18]. ومن شيوخه أيضًا نذكر :

ــ أبا بكر سليمان الانصاري (- 503 هـ / 1167، 1168 م).

ــ والده أبا القاسم أحمد وهو الذي استظهر عليه الموطأ حفظًا.

ــ أبا القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال (- 578 هـ / 1183 م).

ــ أبا جعفر بن هارون الترجالي من أعيان أهل إشبيلية تميّز في العلوم الفلسفية فلازمه ابن رشد وأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكمية. أخذ صناعة الطب أيضا عن أبي مروان عبد الملك بن محمد البلنسي يعرف بابن جريول البلنسي[19].

وقد عاصر ابن رشد الفيلسوف ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك، ت 580 هـ / 1185 م) صاحب كتاب «حي بن يقظان»[20] وهو الذي مهَّد لفيلسوفنا الطريق للاشتغال بالفلسفة إذ قدَّمه الى الأمير أبي يعقوب يوسف قبل توليه الخلافة وكلّفه بشرح كتب أرسطو. وكثيرا مّا أشارابن رشد في مؤلفاته الى الفيلسوف ابن باجه (أبو بكر محمد يحيى المعروف بابن الصايغ وابن باجه)،

توفي عام 1138 م[21]. وكانت صلته به صلة إعجاب وتقدير لمصنفاته الفلسفية. وكان بينه وبين الطبيب ابن زهر (أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء) ـ المشهور عند اللاتين بـ (Avenzoar) ، توفي عام 1162 م ـ [22] روابط مودة، ولما ألف ابن رشد كتابه «الكليات في الطب» قصد ابن زهر ان يؤلف كتابا في الأمور الجزئية لتكون جملة كتا بيْهما ككتاب كامل في صناعة الطب»[23].

وكان ابن رشد أيضا معاصرا للشيخ الأكبر صاحب وحدة الوجود المتصوف محيي الدين بن عربي (تـ : 560 هـ / 1240 م)، وتبقى صلته بابن طفيل أبلغ وأبعد أثرا في توجهه الفلسفي الحق، وبفضله حددت الفلسفة في بلاد الأندلس.

تلاميذه :

لابن رشد طلبة أخذوا عنه علوم الحكمة وتابعوه في ترحاله وتجواله بين قرطبة واشبيلية ومراكش. لكن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر الشيء الكثير. ولعل النكبة التي أصابته وهو في عقده الأخير كانت عاملا من العوامل في انصراف أصحاب التراجم عن ذكرهم وتعدادهم زيادة على ذلك الغموض الذي يكتنف العلاقة بين فلسفة ابن رشد وهموم عصره الفكرية والسياسية الملحة، وخاصة ذلك الجهل الذي يكاد يكون مطبقا بأشهر تلاميذ ابن رشد أبي الحجاج يوسف بن طملوس (560 هـ ـ 620 هـ / 1223 م) صاحب كتاب «المدخل لصناعة المنطق»[24]، وهو ثاني شخصية بعد أمية بن أبي الصّلت (460 هـ / 529 م) يعرف عنها اقتصارها على الاشتغال بالمنطق الأرسطي دون فلسفته الميتافزيقية والعلم الالهي. وتعد المقدمة الطويلة التي أوردها ابن طملوس في كتابه الوحيد (المدخل لصناعة المنطق) وثيقة فريدة للتعرف إلى الحالة الفكرية في عهد ابن رشد مع الموقف العام من الاشتغال بالفلسفة والمنطق[25]. يجب أن نشير أيضا الى أن ابن طملوس قد برز كخليفة لأستاذه في البلاط الموحدي بعد أن أعيد لابن رشد اعتباره لدى الخليفة الموحدي[26]. ومن تلاميذه أيضا :

ــ أبو عبد الله محمد بن سحنون الندرومي[27]، ولد بقرطبة ونشأ بها، ثم انتقل الى إشبيليه والتحق بأستاذه وأخذ عنه صناعة الطب.

ــ أبو جعفر أحمد بن سابق[28] من أهل قرطبة، كان من جملة المشتغلين بصناعة الطب

ــ القاضي ابو القاسم محمد بن أحمد بن عيسى بن إدريس التُّجِيبي[29] (601 هـ / 1204 م) من أهل مرسيّة، لازمه بقرطبة واستقضاه في ربوعها وفي جهات أخرى من الاندلس. صرف عن القضاء عند نكبة ابن رشد، ثم عفي عنه، وأعيد للقضاء من جديد.

ــ أبو محمد عبد الله بن سليمان بن حوط الله، (ت 612 هـ - 1215م/ 1216 م)[30].

ــ أبو بكر محمد بن محمد بن جمهور الأسدي المرسي (ت : 624 هـ - 1231م / 1232 م)[31].

ــ القاضي ابو الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي المعروف بابن سالم الأندلسي (634 هـ / 1237 م)[32]. تولّى القضاء في إشبيلية، وله عدة تصانيف في الحديث والسيرة. والكلاعي هذا شيخ ابن الأبّار (محمد بن عبد الله القضاعي البلسني) صاحب مؤلفَيْ «التكملة لكتاب الصلة»، و «الحلة السيراء» وله «معجم في اصحاب القاضي الامام ابن علي الصدفي).

ــ أبو القاسم محمد بن أحمد الأوسي، القرطبي المكنّى بابن الطيلسان (ت : 624 هـ / 1244 م)[33]، خرج من قرطبة عام 636 هـ حين انتصر عليها العدو، وتوجه الى مالقة، فتولى امامتها وخطبة قصبتها.

ولكلّ هؤلاء علوم وأسرار وأصحاب أخذوا عنهم.

نسله :

وقد خلف ابن رشد أولادا اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور[34]، فمنهم :

أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد ... بن رشد (ت : 622 هـ / 1225 م)، ولد أحمد بقرطبة وتعلم فيها على يد شيوخها، يعدّد، ابن الأبار ثلاثة منهم : والده أبا الوليد الحفيد (595 هـ) وجده أبا القاسم أحمد (563 هـ) وأبا القاسم بن بشكوال تلميذ جده[35]، وسَمَه بن عبد الملك (أبو عبد الله محمد المراكشي) صاحب كتاب «الذيل والتكملة» بأنه فقيه حافظ بصير الأحكام ولم يثبت أنه ألف تصانيف. وذكر الاخباريون أنه وليّ القضاء ببعض جهات الأندلس، فسلك فيه سيرة أسلافه وحمدت سيرته[36].

أبو محمد عبد الله بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ... بن رشد هو الولد الثاني لأبي الوليد الحفيد، كان فاضلا في صناعة الطب عالمًا بها. ولم يذكر الأخباريون تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته ولم يذكروا شيوخه واقتصر ابن ابي أصيبعة في مؤلفه «عيون الانباء في طبقات الأطباء» على ترجمة موجزة له. شارك والده في النكبة التي وقعت له زمن يعقوب المنصور، واثبت الأخباريون أنّه كان يصاحب أباه ويرافقه أيامها : «إن أعظم ما طرأ عليه في النكبة أنه دخل وولده عبد الله مسجدا بقرطبة ــ وقد حانت صلاة العصر ــ فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهُمَا منه»[37].

وكان أبو محمد عبد الله يقصد الخليفة الناصر الموحدي محمد بن يعقوب (تـ : 610 هـ / 1213 م) الذي قرّبه وجعله طبيبه[38]. أمّا بقية الاخوة فيبقى أمرهم مجهولا والمراجع المتوفرة لدينا لا تنير لنا الكثير مما نطلبه من معطيات ولعل الوقوف على النصوص الغير المنشورة، أحسب انها تضيء لنا بعض الشيء جوانب هذا المبحث.

مكانته في دولة الموحدين ومحنته :

،لابن رشد مكانة مرموقة، بسبب ارتباطه الوطيد بالتاريخ وانغماسه في قضايا المجتمع الذي عايشه ؛ تلك حقائق لا يختلف فيها الدارسون في شأنه.

وقد أجاد ابن الأبار (199 هـ / 1260 م) وصف مكانة ابن رشد بين علماء عصره عندما تحدث عنه قائلا : «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية

درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك/ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا. وكان على شرفه، أشد الناس توافقا وأخفضهم جناحا، عني بالعلم من صغره الى كبره (...)، وأنه سوّد في ما صنّف وقيّد وألّف واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة. ومال الى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفْزَعُ الى فتواه في الطب كما يفزع الى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر في الإعراب والآداب»[39].

إن أهمية هذا الوصف تشير الى المكانة العلمية والخلقية اللتين تحلّى بهما أبو الوليد ابن رشد الذي وجّه الموقف الفلسفي نحو مسار جديد داخل مجتمعه العربي ــ الاسلامي. وهو توجيه لا يمكن أن يفهم إلا بسياقه التاريخي والمحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه.

لقد نوّه كل من اهتم بابن رشد بانشغاله الدائم بخدمة قومه. وهذا وحده كاف للفت وجلب أنظار الموحدين اليه[40] وهم في أوج دولتهم حيث كانت مطالبهم تطمح إلى تجديد المجتمع الذي يحكمونه وفي مقدّمتها نشر العلم وكسب رجالاته. فاختير ابن رشد من لدن أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي (ت 558 هـ / 1162 م) الذي دعاه الى مراكش[41] وكان ذلك في عام (547 هـ / 1153 م) ليستعين به على المدارس التي أنشأها داخل هذه المدينة [42]، فتولّى القضاء في المغرب مع إبقائه في نفس الخطة بالأندلس وهو لا يزال دون الثلاثين من عمره.

وكانت دولة الموحدين آنذاك تتوق لتوجيه التعليم توجيها فلسفيا حرصا منهم على الخروج بالتعليم من المسالك التقليدية الى طرق التحليل العقلي بالرغم من تشدّدهم المذهبي وهذا الاتجاه الفلسفي سيجعلهم يتحرّرون من الارتباط بالمذاهب التقليدية في الفقه. فكان من الطبيعي ان يتجه تفكيرهم الى الجمع بين النصوص المقدسة من جهة وعلوم الحكمة (الفلسفة) من جهة أخرى، إما بمحاولة التوفيق بينهما أو بتأويل أحدهما في ضوء الآخر[43].

وكان اتجاه الدولة الموحدية في سياسة إصلاح التعليم ونشر المعرفة بين الجمهور قد تحقق في عهد الخليفة الثاني أبي يعقوب يوسف (ت : 580 هـ /

1184 م)[44] عند توليه الخلافة بعد وفاة والده أبي عبد المؤمن، وكان من نتائجها لقاؤه مع ابن رشد ــ في حضرة الفيلسوف ابن طفيل ــ فحاوره أبو يعقوب واستفسره في آراء الحكماء القدامى، وبذلك يعترف ابن رشد أنه لولا تكليف الخليفة له لما قام بتلخيص الكتب التي ألفها أرسطو[45].

قام ابن رشد بمهامه القضائية والفكرية بكل حزم وثبات. فتولّى القضاء في اشبيليه عام (564 هـ / 1169 م) وذلك في حكم أبي يعقوب يوسف. وفي عام (566 هـ / 1171 م) عيّن قاضيا على قرطبة واشتغل في هذا المنصب مدة تزيد على عشرة أعوام.

وفي عام (578 هـ / 1183 م) استدعاه هذا الأمير الى مراكش فعاد اليها وعيّنه فيها طبيبه الخاص ثم أعيد الى خطته قاضيا للجماعة. ولما توفي أبو يعقوب يوسف خلفه ولده يعقوب الملقب المنصور بالله (ت : 595 هـ / 1199 م)[46]. وعلى يد هذا الأمير المنصور بدأت مرحلة جديدة من حياة ابن رشد رغم علاقته الودية معه وتقربه الى مجلسه حيث جعله من بين أطبائه، ورغم ذلك نجده قد تنكر له تحت ضغط العوامل السياسية والشخصية وتهويلات بعض غلاة الفقهاء المتعصبين إذ استجاب ورضخ المنصور لرغبتهم وكانت نتيجتها محنة ابن رشد، فاعتقله وأمر بحرق مؤلفاته وحذّر من الاشتغال بعلوم الفلسفة، ما عدا الطب وعلم النجوم والحساب.

وبعد محاكمة ابن رشد علنيا بجامع قرطبة وعلى مرأى من الفقهاء وأصحاب السلطان زيادة على حضور العامة من الجمهور، انتهى الأمر بنفي الفيلسوف الى (اليسانة) وهي قرية يسكنها اليهود على مقربة من قرطبة. كما لحقت المحنة أيضا : أبا عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية، وأبا الربيع الكفيف، وأبا العباس الحافظ الشاعر[47] وفي ذلك دلالة على رجوع الارهاب الفكري ليصيب الفلاسفة ويتجاوزهم الى العلماء الذين يستجيزون الرجوع الى العقل والاجتهاد.

كان هنالك إذن، تيار مناهض للفلسفة سارت في ركابه السلطة الموحدية التي مثلت في بدايتها صورة حافلة بالعطاء وتحرير الفكر، ليترسّخ من

جديد الجمود والدوغمائية واللاّعقلانية في مراكز أصحاب القرار والنفوذ في السلطة.

وقد اختلف الرواة في تعليل أسباب هذه النقمة فمن قائل إن سببها يعود الى علاقة ابن رشد الحميمة بأخي المنصور أبي يحيى الذي كان المنصور يخشى أن ينافسه على الحكم، ومنهم من رأى أن سبب ذلك يعود الى خلع ابن رشد وصفا في كتابه الحيوان عند ذكر الزرافة : «وقد رأيتها عند ملك البربر» قصد منه الحط من شأن الخليفة وذهب فريق ثالث الى تبذّله معه في الحديث، فقد كان يخاطبه إذا حضر بين يديه أو بحث عنده في شيء من العلوم بعبارة «تسمع أخي» الى غير ذلك من الروايات التي جادت بها أقلام الباحثين قديما وحديثا في أسباب محنة ابن رشد. والمرجح أن تلك الأسباب لا تعدو أن تكون تخمينات، وفي أحسن الأحوال تبريرات. إلاّ أن أغلب الآراء تعود الى تهم سياسية أو ذات علاقة بالسياسة هي التي دفعت الخليفة المنصور الموحدي الى محاكمة ابن رشد وجماعة من العلماء والأعيان وفرض الاقامة الاجبارية عليهم أو العيش في حالة فرار[48]. والتهمة السياسية التي يمكن أن يكون لها صدى في نفس الخليفة، إما أن تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد، وفي هذه الحالة يجب التوجه الى نصه السياسي الوحيد، الموسوم بـ : «جوامع سياسة أفلاطون»[49]، وإما أن تكون مبنية على التشكيك في علاقاته مع أحد الأطراف السياسية، وفي هذه الحالة يجب التوجه الى ما ذكر من ان سبب المحنة كان قيام نوع من العلاقة بين ابن رشد وأخي الخليفة أبي يحيى والي قرطبة.

وفي سياق البحث عن السبب السياسي، نطالع شرح ابن رشد لآراء أفلاطون حول تحول الحكم الجماعي الى حكم الطغيان، يعلق ابن رشد قائلا : «ويمكن أن تتبيّن ذلك من خلال الحكم «الجماعي» [أي الديمقراطي] الذي عرفه زماننا، فهو ينقلب دائما إلى حكم طغيان. خذ مثلا على ذلك الحال التي كانت عليها بلدنا قرطبة بعد سنة خمسمائة هجرية، لقد كان الحكم فيها جماعيا، ولكنه انقلب بعد عام 540 هـ الى حكم الطغيان»[50]. يمكن أن نلحظ في هذا النص إشارة ابن رشد الى ثورة قرطبة على المرابطين وقيام حكم

جماعي فيهـا من كبار القضاة والفقهاء والأعيـان، وكان من بينهم جدّ ابن رشد الذي كانت له الكـلمة المسمـوعة. وقدانتـهت تلك الثورة ومـا عرفتـه من حكم جماعي. ويشرح ابن رشد تصرفات الحاكم المستبد، ثم يعلق على ذلك قائلا : «فيكون حـال الناس معه كحال من يـستجير بالرمـضاء من النار. ذلك ان الناس يهـربُون من بعض العبـودية، بنصب الحاكم علـيهم، ليـقعوا فـي عبوديـة أشدّ. وجـميع تصـرفات الحكام المـستبدين هي بالفـعل واضـحة لأهل زمـاننا، ليس بالكتابة والانشاء وحسب، بل بالادراك وبداهة الحسّ أيضا».

تلك في الجملة المواضع التي تفـوّه فيها ابن رشد وقـدّم صورة مما يجرى من الممـارسـات داخل الحكم في الأندلـس والتي يمكن أن تؤول، كـلاً أو بعـضـا، ضدّه لِمَا فيهـا من نقد صريح ومن تكرار الإشارة الى حكم زمانه. مع العلم أننا لا نعـثر داخل نصّـه السيـاسي على أي عبـارة فيـها ثناء أو اشـارة إلى الخليـفة الموحدي وانجازاته. كذلك أمر آخـر ويتمثل في عبـارات الاهداء حيث يثني ابن رشد ثناء زائدا على شـخص ذي منزلة دون الإتيان على ذكر اسمـه. ولمّا كانت المصادر قـد ذكرت أن سـبب محنتـه هو العلاقـة التي كانت له مع أبي يـحيى، أخي الخليفة المنصور، ولما كان تاريخ تأليـف هذا الكتاب يتزامن مع الوقت الذي تحرك فـيه خـصومـه للإيقاع به لدى الخليـفة (590 هـ)، فـمن المرجّح ان يكون الشـخص المعني في الإهداء (. . .) آخر الكـتاب، هو ابو يحـيى أخو المنصـور. وإذا ما عـلمنا أيضا ان المنصـور قد طال به المرض (عـام 587 هـ / 590 م) وما كان من مبـادرة أخيه يحيى والي قرطبـة بالدعوة الى نفسه واتصاله بخـيرة القوم وأعيانهم بالأندلس ولعله كان من بينهم ابن رشد، زيادة على خـصومته وموقفه من الفقهاء والمتكلمين من مـعاصريه ولعلم الكلام جرّ عليه أيضا نقمـة خصومه. وكان بـالتأكـيد من أسبـاب محنته. فنحن نعلم ان الاسلام بـالمغرب يتكوّن من أمرين المالكية في المذهب، والأشـعرية في العقيدة ولما كان لهـؤلاء الأشاعرة من نفوذ آنذاك[51]. فالعامل السياسي إذن يبقى الأساس في محنته.

ولم تدم هذه المحنة طويلا، إذْ لم يلـبث الخليفـة أن عَفَـا عنه وعن أصحـابه وقـام باستـدعائه الى مـراكش ليكون بحـضرته فـقرّبه وأكرمـه إلاّ أنه لم يلبث

طويلا، وأصابه المرض[52] فلم يعمر طويلا بعد العفو عليه. وعلى ذلك يكون ابن رشد الحفيد قد توفي عن خمس وسبعين من العمر وكان ذلك يوم الخميس الموافق للتاسع من صفر من عام 595 هـ / 10 ديسمبر 1198 م. قبل وفاة المنصور بشهر أو نحوه ودفن بالمقبرة الواقعة خارج السور قرب باب (تاغَزُوت)، ثم حمل جثمانه بعد ثلاثة أشهر الى قرطبة ودفن في روضة أسلافه بمقبرة ابن عباس[53]. وقد شهد تحميل جثمانه المتصوف محيي الدين بن عَرَبي[54].

وبرحيل ابن رشد فيلسوف قرطبة ومراكش فقدت الفلسفة آنذاك علما من أعلامها الكبار مغربا ومشرقا.

منهجه :

إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب «الشارح الأكبر» لفلسفة أرسطو لأنه قد اكتملت على يده هذه الشروح وبلغت دقتها وغايتها في العصر الوسيط[55] وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى لقب «المعلم الأول» وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاما لشراح أرسطو العديدين الذين تناولوا فلسفة أرسطو بالشرح من قبله دون أن يبلغ أحدهم منهم فيها مبلغه فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها شاهدة بتميّزها وامتيازها على الآخرين[56]. إلاّ أن ابن رشد لم يكن مجرد تابع أو شارح لأرسطو إذ أنه لم يقتصر على النقل والسرد فحسب وإنما أوّلَ وحوّر وأضاف. فشروحه هذه أصبحت جزءا لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية. بحيث لا يمكن الحديث عن نظرية من نظرياته الا اذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه.

فالشرح عنده يعني التحقيق والتمحيص بالرجوع الى الأشياء ذاتها واعتبارها مقياسا لصدق القول المشروح أو بالرجوع الى الأساليب البرهانية وأنواعها، لا يعني اذن الشرح التبعيّة المطلقة بل يعنيٰ مراجعة النص الأرسطي ومعرفة مذهبه. فهو يصرّح في مقدمة تلخيصه لكتاب «السّماع الطبيعي» : «إن قصدنا في هذا القول أن نعمد الى كتب أرسطو، فنجرّد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها

مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إن كانت قليلة الاقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه، وانما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة. وكان الذي حرّكنا الى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضدّه»[57].

فابن رشد يفكر مع أرسطو ويعيد التفكير معه مبيّنا أشكال القياس التي اتّبعها وأنواع البراهين التي استدل بها محاولا ايجاد البراهين الصحيحة. فكانت مهمة ابن رشد إذن فهم النص وتمثّله ثم اكتشاف بنائه العقلي وتأسيسه المعرفي[58] فاكتملت بذلك أدواته الضرورية لممارسة قراءة خاصة تروم تقديم إسهام جديد في حقل الفلسفة العربية ــ الاسلامية. وأعطى هذه الفلسفة زَخْمًا من التلاخيص والشروح والتعليقات والمقالات والمؤلفات الموضوعة[59]. فتناول بالدرس والنقد مذاهب المتكلمين[60] وأفرد أعمالا للرّد على الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي (أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ) الملقب «بفيلسوف العرب» و«بالمعلم الثاني» بعد أرسطو ــ ولد حوالي 259 هـ / 873 م. وتوفي حوالي 339 هـ / 950 م ــ، وابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله) الملقب «بالشيخ الرّئيس» (370 هـ / 980 م ــ 428 هـ / 1027 م)[61]. وبخاصة تلك المعركة الفكرية التي واجه بها الامام الغزالي ــ (450 هـ / 1059م ــ 505 هـ / 1111 م) ــ[62] في مؤلفه «تهافت التهافت» والتي لم يعرف عصره مثيلا لها في الخصومة والنضج. هذا التراكم المعرفي الذي استوعبه ابن رشد ازداد دعامة بمعارفه المتنوعة كفيلسوف وفقيه وطبيب جعلت منه أكبر حكماء القرون الوسطى، وبدون ريب فهو مؤسّس الفكر الحرّ. كما يبدو الاتجاه النقدي جليا في كتاباته، فهو يتناول الآراء ويمحصها مبيّنا أصولها وغاياتها بشكل تحليلي منطقي مشيّدا نظامه الفلسفي انطلاقا من نظرة نقدية للتيارات الفلسفية التي سبقته كاشفا الغطاء عن المغالطات التي وقعت فيها الفلسفة المشائية العربية[63].

أما في شأن مؤلفاته جميعا، باستثناء شروحه لأرسطو، فهي كلها عبارة عن مقالات في المنهج فكتـابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والـشريعة من الاتصال» هو عـبارة عن مـقـال منهجي أثار فـيـه الخطوط العامـة التي يجب أن تقـوم بين الشريعة والحكمة. أما كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، فانه نقد منهجي لأداة المتكلمين على عقائد الشريعة، وأما «تـهافت التهافت»، فهو مقال مـفصـل في المنهج، فـيه يعـرض ابن رشـد الأدلة التي عـارض فـيهـا الغـزالي الفلاسفة، والأدلة التي سردها عن ابن سينا والتي لا ترقى الى مرتبة اليقين[54].

فابن رشـد كان منشغـلا، في الدرجة الأولى، بالبـحث عن طريقة منهجـية تمكّن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة رئيسية :

ـ كيف يجب أن «يقرأ» القرآن، أي ان يفهم ويؤول؛

ـ كيف يجب أن «تقرأ» الفلسفة، فلسفة أرسطو؛

ـ كيف يجب ان تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة[55].

وهذا ما يجعلنا نقـرّ أن العلم عنده ليس موضوعا مـشاعا، والعلم الحق عنده هو علم الفلاسفة، الفيلسوف يدخل الدين أيضا ضـمن مجال معرفته وذلك عن طريق التأويل. لم يقل ابن رشد بالثنائية التي قال بها الكثيرون من الذين قالوا أن للدين حقـائقه وللعلم حقائقـه، أو للعقل مجاله وللإيمان مـجاله. فالحق واحد، لأن القـصد هو وحـدة العـقل والضـامن لهذه الوحـدة هو الفـيلسـوف بمنهجـه التأويلي[55] : « ... ونحن نقطع قطعا ان كل مـا أدى اليه البرهان وخـالفه ظاهر الشـرع، ان ذلك الظاهر هو يـقبـل التـأويل على قـانون التـأويل العـربي. وهذه القضـية لا يشك فيـها مسلم ولا يرتاب بهـا مؤمن ... فإنا معـشر المسلمين نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضـاد الحق، بل يوافـقه ويشـهـد له»[56]. ومن أجل ذلك «يجب أن لا تُثْـبَت التّأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية (...)، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة»[58].

فالفلسفـة إذن آلة فكرية للاجتهاد داخل الملّة فـبتحليل فقهـي وعلى مقاييس التأويل الجـائز في الشرع أثبت أن الشـرع أوجب النظر في الموجودات بالقـياس العـقلي حـيث يصـرّح : «وإذا تقـرّر ان الشـرع قـد أوجب النـظر بالعـقل في الموجودات واعتبارها، وكـان الاعتبار ليس شيئا أكثـر من ا ستنباط المجهول من المعلوم، واسـتـخـراجـه منه، وهذا هو القـيـاس. فـواجب أن نجـعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[69].

يتبـيّن من هنا أن ابن رشد جعل العـقل مقيـاسا للمعـرفة بحكم الشرع كـما استنبط القياس الفقهي للقضاء في الأمور العملية.

ولهذا يكون القياس العـقلي وهو ضروري في العلوم النظرية ؛ نشأ في الملّة وصار اكتسابا لها كما نشأت المقاييس الفقهية لتدبير الأحكام في العمليات.

فالفلسفة إذن اكتساب في الملّة، لذلك ينطلق ابن رشد من ان الفلسفة فعل، وفعل الفـلسفة «ليس شـيـئـا أكثر من النظـر في الموجودات واعتـبارها من جـهـة دلالتها على الصانع (...)، فإن الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتـها أتم كانت المعرفة بالصانع أتمّ»[70]. هذا التحديد الرشدي «للفلسفة» و «النظر» يبيّن لنا اتجاهه ومنهجه الفلسفي[71] وهو أن :

ـــ فعل الفلسفة هو النظر في الموجودات.

ـــ الاستدلال على وجود صانع للـعالم يكون من خلال دراسة الموجودات[72]. فتـتجلى بالتالي العـقلانية الرشدية فـي ذلك الترتيب والنظام اللذين يختص بهـما العقل الانسـاني عند تعقله للظاهرات الطبيـعية وأثناء إدراك الموجـودات من حيث أسبـابها ومسـبباتـها الموضوعـية «والعقل ليس شـيـئـا أكثر من إدراكـه الموجودات بأسـبابهـا وبه يفتـرق من سـائر القوى المدركـة، فـمن رفع الأسبـاب فقـد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضـعا أن ههنا أسبابا ومسبّبات وان المعرفة بتلك المسبـبات لا تكون على التـمام إلا بمعرفـة أسبابهـا فرفع هذه الأشيـاء هو مبطل للعلم ورفع له، فانه يلزم ألا يكون ههنا شـيء معلوم أصلا علما حقيـقيا بل ان كان فـمظنون»[73]. فـالنزعة الـعقليـة عند ابن رشـد هي قـبل كل شيء : نظام

وترتيب ومنهجية في التفكير. انها تتمثل في نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقا من الواقع ذاته حتى يتسنى للانسان ادراكه عقلانيا عن طريق المعقولات التي يصنعها العقل اعتمادا على المعطيات الحسية الواردة عليه من خارج[74]، لذلك يجب ان تمرّ الموضوعات بعملية أولية تهيئها لأن تكون موضوعا للمعرفة والتعقل. فالأمر يقتضي ان يسبق التعقل أفعال حسية متنوعة، ومعنى ذلك أن يكون هناك اتصال بالعالم الخارجي وهذا الاتصال بدوره لا يتمّ بصفة مباشرة وإنما بتوسط وتمثّل للعالم في الصور الخيالية وفي هذا المستوى تتشابك أفعال الحواس الثلاث : الخيال والمفكرة والذاكرة[75]. ومن ثمّة سيتعامل العقل مع العالم بعد أن صار في وضع يسمح للذات بأن تدّعي على نحو ما امتلاكه.

فبيّن أنّ ابن رشد كان حريصا على تقييد حرية العقل الشاملة بجملة من الإحالات جعلها تتّجه بالقياس الى الحواس، لأنه في الوقت الذي تختص فيه كل واحدة منها بإدراك صنف واحد من المحسوسات فإن العقل لا يحبسه أي حاجز عن إدراك كل الأشياء والاحاطة بسائر المظاهر، ذلك أن كل العوالم مفتوحة أمامه وكل المعقولات ملك له سواء أكانت معقولات العلوم الطبيعية أو معقولات علم ما بعد الطبيعة، كما أنه فهم قدرة العقل الشاملة بالإحالة الى العالم[76]. إذن لا بد للعالم من العقل ولا مناص للعقل من العالم. فهما أمران متضايفان لا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر في استقلال متبادل وتبعيّة مشتركة، لأن العالم يقتضي العقل من أجل تحويله الى ماهيات قابلة للاستيعاب من قبل الانسان، ولكن العقل مفتقر بدوره الى العالم من أجل تحقيق وجوده أي صورته وفعله من خلال عملية المعرفة التي لا تكتسب مصداقيتها ومشروعيتها إلا بفضله. إلا أنه يتعيّن في الوقت ذاته ان يكون كل منها مستقلا عن الآخر لضمان النزاهة والموضوعية في المعرفة وقوة التأثير في الأشياء الواقعية[77].

إن المفهوم الرشدي للعقل جعله يتخطّى التناول الضيق الذي اتسمت به المغالط الكلامية والمشائية في الاسلام.

لقد كانت أصالة ابن رشد متمثلة أساسا في صياغته مفهوما للعقل يجمع بين المفارقة التي لا تخل بعلاقته بالوجود الانساني والطبيعي معًا والمحايثة التي لا

تفضي به الى الانحلال والفساد. الأولى لا تعني التعالي والعزلة، والثانية لا تعني التماهي مع الوجود الفردي بما يجعله يفقد وحدته. هذا المعنى الذي حمله ابن رشد على مفهوم العقل كان من شأنه أن أفضى الى الإقرار بوحدته وذلك ما يجعل ابن رشد فيلسوفا أسس لوحدة الحقيقة ولإمكان تناقلها وتبادلها بين الانسان والانسان. وبقدر ما استبدّ بابن رشد هاجس المفارقة طلبا للوحدة بقدر ما حرص على تبيان قدرة العقل على ان يكون داخل التاريخ فيؤسس للمعرفة والوجود معا. بل ان ابن رشد لا يفصل بين مفارقة العقل ووحدته من جهة وضرورة تعيّنه وتجلّيه داخل العلاقات الانسانية[78].

ومن جانب آخر أسهم المفهوم الرشدي للعقل بقسط كبير في تأسيس الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية وليس من غرابة القول ان الفكر اللاتيني ظل يستفيد منه طيلة قرون ــ بين مؤيّد ومنتقد له ــ حتى مثّل بالنسبة اليهم منطلقا ومنعطفا في بلورة مفهوم جديد للعقل ينزع نحو المعنى الكلي، والقاسم المشترك ولا يفاضل بين الشعوب. لذلك تحددت مكانة الانسان المتميزة في فلسفة ابن رشد من خلال النزعة الانسانية والعقلانية التي اعتمد عليها للكشف عن قيمة الانسان من الوجهة الاجتماعية والأخلاقية والنفسية.

وتتجلى النزعة الانسانية عنده في قيم الانسان التي كان يدعو اليها ابن رشد وتتمثل في قيمة السعادة الانسانية وقيمة المساواة بين الرجل والمرأة[79] ومنزلة العلم ومكانتة. كل هذه القيم التي تحلّى بها ابن رشد جعلت منه بحق مؤسس المذهب الانساني في عصره والذي أصبح يعرف «بالأنسيّة الرشدية» وهو المرتبط بالايمان العميق بقدرة الإنسان على ارتياد أبعد الآفاق المعرفية وامتلاكها[80].

الهوامش :

(1) عرفت قرطبة في عصورها الاسلامية حركة علمية متميّزة، فكانت مركز للعلوم والآداب. وصفها الفقيه بن عطية (أبو محمد عبد الحق) ـ 481 هـ ـ 542 م ـ في بيتين من الشعر :

بأربع فاقت الأمصار قرطبة .وهي قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان والزهراء ثالثة والعلم أكبر شيء وهو رابعها

انظر : الضبي (أحمد بن يحيى)، «بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس». ط. دار الكتاب العربي، مصر 1967، ص 336 ..، وكان أهل قرطبة، من أكثر الناس ولوعا بالكتب وأكثرهم شغفا باكتسابها واقتنائها. المقري (أحمد بن محمد التلمساني) : «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، تحقيق د. إحسان عباس، ط. بيروت 1968، ج 2، ص 11، ج 4، ص 109 . ويورد المراكشي في «المعجب» أنه كان في قرطبة وحدها ثلاثة آلاف من العلماء ويذكر : «إنه كان فيها ثلاثة آلاف مقلّس، وكان لا يتقلّس عندهم في ذلك الزمان إلا من صلح للفتيا»، المراكشي (عبد الواحد) : «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، ط. القاهرة، 1963، ص 457 .

(2) أصل مصطلح «الأندلس» مأخوذ من قبائل الوندال التي تعود الى أصل جرماني فأندلوسيا أي : بلاد الوندال، ثم نطقت بالعربية «الاندلس» أما مدلول هذا المصطلح فقد أطلقه المؤرخون والجغرافيون أحيانا على كل شبه الجزيرة الايبيرية (اسبانيا والبرتغال اليوم) والتي يسمونها أيضا الجزيرة الأندلسية. ثم استعمل للدلالة على كل المناطق التي سكنها المسلمون وحكموها من شبه الجزيرة الايبيرية، وتطلق اليوم كلمة أندلثيا (Andalucia) بالاسبانية على المنطقة الجنوبية من اسبانيا. وهو اصطلاح إداري لا يمثل المعنى التاريخي المبيّن لمصطلح الأندلس. راجع : د. عبد الرحمان علي الحجي، «التاريخ الأندلسي ـ من الفتح الاسلامي حتى سقوط غرناطة»، دمشق، بيروت، 1976، ص 35 - 37 ، كذلك :

G.S. Collin, art., "al-Andalus", EI[1], p: 501-519.

(3) ابن العماد (عبد الحي بن أحمد ابو الفلاح الحنبلي) : «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (المكتب التجاري للطباعة والنشر)، بيروت، ج 4، ص 320 .

(4) ابن فرحون (برهان الدين ابراهيم بن علي) : «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب». ط. 1 ، (المطبعة الجديدة)، القاهرة (د. ت.)، ص 285 . راجع أيضا : مخلوف (محمد بن محمد) : «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية»، صدر الجزء الأول منه عام 1349 هـ وصدرت التتمة عام 1350 هـ، (المطبعة السلفية)، القاهرة، ص 149 . ابن الأبّار (محمد بن عبد الله) : «التكملة لكتاب الصّلة»، نشره وصححه عزت العطار الحسيني، القاهرة، 1956، ج 2، ص 553 .

ـ «قاضي الجماعة» وهو كبير القضاة : مصطلح ظهر بالأندلس يتولى فيه صاحبه الى جانب

خطته كقاض، النظر في الأحباس والمواريث. وله سلطة الاشراف على العدول، كما يؤم الناس في الجمعة والعيدين، وهذه الوظيفة خاصة بقرطبة وحدها. (عبد الحميد العبادي : «المجمل في تاريخ الأندلس»، (نشرة دار القلم) القاهرة 1964، ص 140 .

(5) ابن العماد : «شذرات الذهب»، ج 1، ص 105، كذلك : ابن سعيد (علي بن موسى الأندلسي) : «المغرب في حليّ المغرب»، تحقيق د. شوقي ضيف، (دار المعارف)، مصر، 1953، ج 1، ص 104 . أيضا : الزركلي (خير الدين) : «الأعلام»، القاهرة، 1954 - 1959، ج 6، ص 212 .

(6) مخلوف (محمد بن محمد) : «شجرة النور الزكية»، ص 140 .

(7) ابن سعيد : «المغرب في حليّ المغرب»، ج 1، ص 104 .

(8) المراكشي (عبد الواحد بن علي) : «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط. 1، (مطبعة الاستقامة)، القاهرة، 1949، ص 242 .

(9) الزركلي : «الاعلام»، ج 6، ص 21 .

(10) تكون اسم ابن رشد اللاتيني (Averroès) بفعل اللفظ الاسباني، الذي تحولت به كلمة : Ibn إلى Aben أو Aven . راجع : إرنست رينان : «ابن رشد والرشدية». نقله الى العربية عادل زعيتر، (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة، 1957، ص 28 ، هامش (1). صدر هذا الكتاب بباريس، عام 1852 م . وبفضله عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية. إلا أن الدارس الأوّل والحقيقي لهذا المذهب الفلسفي هو : بيار ماندونيه في مؤلفه الموسوم : «زعيم الرشديين اللاتين سيجر البربنتي» :

P. Mandonnet : "Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle", Fribourg, 1899.

طبع هذا الكتاب طبعة ثانية بمدينة Louvain (البلجيكية) : (1908-1911).

(11) تجمع كتب الرجال والطبقات على أن ميلاد ابن رشد الجدّ كان عام 450 هـ / 1058 م. ترجم له المراكشي في الذيل والتكملة ووسمه بثلاثة خصال : العلم والجلالة والعدالة. ابن عبد الملك المراكشي : «الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة»، تحقيق محمد بن شريفة، ط. بيروت، ج 1، ص 28 ؛ ابن بشكوال في كتابه : «الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم» (نشر وتصحيح عزت العطار)، مصر 1955، ج 2، ص 519 . راجع حوله أيضا : د. مختار التليلي : «ابن رشد وكتابه المقدّمات»، (الدار العربية للكتاب) ليبيا، 1988، ص 141 . . .

(12) ابن بشكوال : «الصلة»، ج1، ص 85 ؛ ابن الأبار : «التكملة»، ص 280؛ الضبي، «بغية الملتمس»، ص 51، 108 .

(13) ابن الأبار : «التكملة لكتاب الصلة»، ج 2، ص 554 .

(14) الحجوي (محمد بن الحسن) : «الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي»، الطبعة التونسية،

ج 4 ، ص 63 ، طبع أيضا بـالمغرب، ج 1، ص 1340 - 1345 ؛ ونشر كذلك بالمـدينة المنورة (المكتبة العلمية)، ط. 1، / 1396 .

(15) ابن عذاري (أبـو عبد الله مـحمد المراكشـي) : «البيان المغـرب في أخبار الأندلـس والمغرب»، تحقيق : ج. س. كولان وليفي بروفنسال، (ط. دار الثقافة)، بيروت، 1967، ج 1، ص 228، ابن فرحون : «الديباج المذهب»، ص 285 .

(16) ابن الأبار : «التكـملة»، ج 1، ص 221؛ المقري، «نفح الطـيب»، ج 2، ص 125 حول المام ابن رشـد بالشـعر»، ولا سيـما شعر ما قبل الاسـلام راجع مؤلـفه : «تلـخيص كـتاب الشـعر. تحقيق : د. تشارلـس بترورث. د. أحمـد عبد المجيـد هريدي (الهـيئة المـصرية العـامة للكـتاب) القاهرة، 1987 (158 ص ص). انظر أيضا دراسة د. الفت كمـال الروبي : «نظرية الشـعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي الى ابن رشد». (التنوير)، بيروت، 1983 (327 ص ص).

(17) ترجم له ابن أبي أصيبعة في : «عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء» ؛ وترجم له ابن الأبار في : «التكملـة» ؛ وترجم له النباهي (عـلي ابن عبد الله المالـقي) في كتابه : «تاريخ قـضاة الأندلس» وسماه كتاب : «المـرقبة العليا» ؛ (نشـره ليفي بروفنصال)، الـقاهرة، 1948، ص 111؛ كذلك المراكشي في : «المعجب»، والصفدي (خليل بن أيبك صلاح الدين)، في : «الوافي بالوفيات»؛ (ط. استنبـول)، ج 1، ص 114؛ وابن فرحون (ابراهيم بـن علي برهان الدين) فـي : «الديباج المذهـب. . .» وابن الـعمـاد في : «الشـذرات» ؛ وابن تـغري بردي (يـوسف الأتـابكـي) في : «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»، ط. 1، 1963، ج 4، ص 154 .

(18) هو : الامام أبو عبد الله محمد بن علي بن عمـر التميمي المازري كان قيّما على مذهب الإمام مالك، إليه انتهت رئاسته في عهده في المهدية بإفريقية. انظر : مختار التليلي : «ابن رشد وكتابه المقدمات»، ص 123 - 124 .

(19) يشير جـمال الدين العلوي، إلـى أن الترجمات الواردة فـي بعض كتب الرجال والـطبقات، لا تكـشف لنا عـن تعليـم ابن رشد الفـلسفي ولا عـن شيوخه الـذين تلقّـى عنهم أول دروسـه في الفلـسفة بل معـظم التراجم اكـتفت بذكر شيـوخه الذين أخذ عـنهم الفقـه والعربية وروى عـنهم الحديث. أما في صناعة الطب فلا نجد في كتابات ابن رشد أيّ إشارة لابن جريول ولا أيضا لابن جعفـر ابن هارون تدل علـى تأثر ابن رشد بـهما. جمال الـدين العلوي : «المـتن الرشدي» (دار توبقال) ـ الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 197 .

(20) لم يتـعرّف المدرسيون اللاتـين على ابن طفـيل وقد عُرِف عندهـم باسم : (Abubacer) إلاّ من خلال نقد ابن رشد له (كتاب النفس، 5) حيث يأخذ ابن رشد على ابن طفيل توحيده بين العقل الممكن عند الإنسـان والقوة المخيّلة. وشهرة ابن طفيـل تعود لقصته الفلسفيـة «حي بن يقظان»، ترجم هـذا الكتاب الى لغـات عديدة. كما نـقله الى العـبرية (موسى النـربوني) في القـرن الرابع عشر، ونقله أ. بوكوك الى اللاتينية في القرن السابع عشر. انظر : هــ. كوربان. «تاريخ الفلـسفة الاسلامية» (ط. الفرنسية)، منـشورات أفكار ـ باريس، 1964، ص 327 - 333 . ونُشر النص العربـي لقصة حي بن يـقظان في عدة طـبعات نذكر منـها تحقيق وتـعليق أحمد أمـين : «حي بن

يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي»، (دار المعارف، مصر)، القاهرة، 1952 . كما ترجمها ليون غوتي الى الفرنسية عام 1936 (180 ص ص)، وخصص له دراسة مطولة نال بها شهادة دكتوراه الدولة ــ التكميلية ــ عام 1906 :

L. Gauthier : "Ibn Thofaïl (sa vie, ses oeuvres)", Paris (Vrin, 1909).

(21) تجمع الدراسات المهتمة بالحياة العقلية في الأندلس على أن أبا بكر بن الصائغ استهل مرحلة التأليف الفلسفي الأصيل في بلاد الأندلس. وقد شهد له بالفضل ابن طفيل. كما يتبيّن للدارس في آثار ابن باجة مدى إلمام هذ الفيلسوف بالتراث الأرسطوطاليسي والأفلاطوني من جهة، وبفلاسفة المشرق لا سيما الفارابي والغزالي من جهة ثانية. حوله . راجع : «رسائل ابن باجة الالاهية»، تحقيق وتقديم ماجد فخري، (دار النهار للنشر)، بيروت، 1968؛ كذلك : «رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة ــ نصوص فلسفية غير منشورة» ــ، (دار النشر المغربية)، الدار البيضاء، المغرب ــ بيروت (د. ت.) (202 ص ص)؛ أيضا : «رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي»، تحقيق : د. عبد الرحمان بدوي، (دار الأندلس)، بيروت 1980 (ص 110 - 167). حوله راجع أيضا الدراسة القيمة التي أعدّها د. معن زيادة، «الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ــ دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي». (دار إقرأ)، بيروت 1985، (219 ص ص)؛ كذلك دراسة جورج زيناتي التي اهتمت بالأخلاق عند ابن باجة :

Georges Zainaty : "La morale d'Avempace", Paris (Vrin), 1979, (107 pp).

(22) كانت بينه وبين علماء آل زهر مودة كبيرة ومنهم أبو بكر بن زهر طبيب الخليفة وأبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زُهر صاحب كتاب : «التيسير في المداواة والتدبير». لحق أبيه في صناعة الطب وكان جيّد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة، حول ابو مروان بن زُهُر راجع : كولان : «ابن زهر حياته ومؤلفاته» :

G. Collin, "Avenzoar, sa vie et ses oeuvres", (Public., de la Faculté des Lettres d'Alger), Paris, 1911.

(23) ابن أبي أصيبعة : «طبقات الأطباء ..، ص 122 .

(24) حققه ونشره المستعرب الاسباني أسين بلاثيوس (M.A. Acin Palacios)، مدريد، 1916 .

(25) يجب التنبيه الى ان اعتماد ابن طملوس في التعريف بالمنطق الأرسطي وفي بيان أهميته لم يكن على كتب ابن رشد وانما كان اعتماده على الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» وقبل ذلك على كتب الغزالي مع الاعجاب والتقدير له، خلافا لأستاذه ابن رشد الذي طالما نصح الائمة والدولة بمنع كتب الغزالي من حيث كونها تنشر الجدل ومضمون العلم البرهاني بمنهاج جدلي «والداعي الى الكفر كافر» على حدّ تعبيره (فصل المقال). راجع حوله : مقدمة المحقق له : بلاثيوس. أيضا : د. عبد المجيد الصغير : «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال : النزعة الغزالية في الغرب الاسلامي»، في مجلة «المناظرة»، عدد 3، الرباط 1990 (ص 23 - 36)، كذلك دراسته الموسومة بــ : «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (12 و 19 م)، في أعمال ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب

الاسلامي»، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس 1981 (ص 314 - 349)، وإذا كان لم يشر ابن طملوس الى أستاذه ابن رشد في كتابه «المدخل» (المطبوع)، فقد ذكره في ديباجة شرحه (المخطوط) «لأرجوزة ابن سينا في الطب»، ووصفه برأس الحكماء وفاضل العلماء الشيخ الفقيه الأجل القاضي أبا الوليد يعظم شأنه ويقدمه على عظماء العصر وكبرائه ويرى له من الفضيلة ما لم يره لأمثاله من جلالة القدر وكبر النفس، ورجاحة العقل وحصانة الرأي. راجع : د. محمد بن شريفة، «نصوص جديدة حول ابن رشد» ضمن أعمال الندوة التراثية الأولى عن ابن رشد الطبيب الفقيه والفيلسوف ــ المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية، الكويت 1995 . ص 559 - 560 .

(26) د. عبد المجيد الصغير : «النزعة الغزالية في الغرب الاسلامي»، ص 424 «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد» ص 334 .

(27) ابن أبي أصيبعة، عيون الأبناء، ص 537 .

(28) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء»، ص 537 .

(29) ابن الأبار : «التكملة»، ج 2، ص 570، نذكر أيضا أبا بحر صفوان بن إدريس التُّجيبي المرسي (ولد عام 560 هـ وتوفي عام 598 هـ) وله نصوص تمثل دفاعا عن ابن رشد وانتصارا له كرسالته في الرد على بعض أهل إشبيلية ممن انتقد على القاضي ابي الوليد بعض أحكامه، كذلك مقامة أنشأها ابو بحر في مدح القاضي أبي الوليد ومدح بنيه، ويبدو أن معرفة أبي بحر بأبي الوليد وصلته به كانت عن طريق خاله وأستاذه أبي القاسم محمد بن إدريس التجيبي، ويمكن اعتبار حازم القرطاجني من الذين انتفعوا بابن رشد، د. محمد بن شريفة، «نصوص جديدة حول ابن رشد»، ص 554 .

(30) النبّاهي : «المرقبة العليا». ص 112 .، ابن الأبار : «الشجرة . .»، ج 2، ص 554 .

(31) النبّاهي : «المرقبة العليا». ص 119 .، ابن فرحون : «الديباج . .»، ص 122 .

(32) النبّاهي : نفسه، ص 119 .، مخلوف : «الشجرة . .»، ص 180 .

(33) مخلوف : «الشجرة»، ص 182، التنبكتي (أبو العباس أحمد بن أحمد) : «نيل الابتهاج بتطريز الديباج»، (ط. بهامش الديباج.،) ص 122 .

(34) محمد لطفي جمعة : «تاريخ فلسفة الاسلام في المشرق والمغرب»، (المكتبة العلمية)، بيروت، 1345 هـ (ص 120).

(35) ابن الأبار : «التكملة»، ج 1، ص 113؛ مخلوف : «الشجرة»، ص 147 .

(36) ابن عبد الملك (أبو عبد الله محمد بن محمد المراكشي) : «الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة»، ج 1، قسم 1، تحقيق محمد بن شريفة، ط. بيروت، ص 375 .

(37) الأنصاري : سيرة ابن رشد، راجع ذيل كتاب أ. رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص 438 .

(38) ابن أبي أصيبعة : «عيون الأبناء»، ص 533 .

(39) ابن الأبار : «التكملة . .»، ج 2، ص 534 .

(40) تأسست دولة الموحدين عقائديا على يد داعيتها المهدي (محمد بن تومرت) عام 515 هـ تلاه خليفته عبد المؤمن ثم أبو يعقوب يوسف ومن بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور. واستمرت دولة الموحدين حتى (674 هـ / 1275 م) بعد أن كان قد دان لها بالطاعة جميع المغرب وافريقية والأندلس وكان فضل الموحدين على المعارف عظيما، فشجعوا كثيرا من العلوم التي لم تكن رائجة أو كان محظورا رواجها في العهد المرابطي. حول العلوم على عصر الموحدين، راجع : محمد المنوني «حضارة الموحدين» (دار توبقال للنشر) الدار البيضاء المغرب 1989 (216 ص ص)، طالع أيضا : «رسائل مُوحديَّة» ــ مجموعة جديدة ــ تحقيق ودراسة : أحمد عزاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقنيطرة ــ المغرب، ط 1، 1995 (606 ص ص).

(41) ان كلمة مراكش مشتقة من اللغة البربريّة (التيفناغ التدباكين) أو اللغة المقدسة لأهل الصحراء الكبرى قبل ظهور الاسلام وهي اللغة الأم للّهجات البربرية المستعملة في أقطار المغرب العربي الحالي. وتؤكد النصوص التاريخية ان معنى مراكش أو (مرُوكّش) كلمة استعملت للدلالة على بلد الرعي خارج الأراضي الجماعية. ويلمح عبد الواحد المراكشي صاحب كتاب «المعجب» بقوله ان مراكش كانت عندما وصل المرابطون مجالاً خاليا بدون أعمار. ولمّا أسس يوسف بن تاشفين أو ابن عمّه سالفه الأمير ابو بكر بن عمر حسب الروايات مدينة مراكش في عام 1070 م على الترجيح أصبحت المدينة تحمل اسم المكان الجغرافي الموجودة فيه. راجع أعمال : «الملتقى الأوّل لمدينة مراكش من التأسيس الى آخر العصر الموحدي»، المنتظم بجامعة عياض ــ كلية الآداب والعلوم الانسانية، مراكش 1988 (240 ص ص).

(42) ومن بين مشاريعه التربوية ــ التعليمية قام عبد المؤمن بن علي بتكوين مريدين من حملة عقيدة المهدي بن تومرت والدعوة لها، خاصة بالأندلس، يختار صبيانا من عائلات أندلسية للإشراف والاغداق عليهم وتلقينهم تعاليم العقيدة التومرتية (المرشدة). فيذكر لنا ابن القطّان مثلا : «الذين توجهوا من اشبيليه خمسين صبيًا ــ إضافة الى عدد آخر من قرطبة وفاس وتلمسان ــ فسافروا نحو الحضرة العلية (...) فانزلوا أكرم إنزال (...)ثم أمروا بكتب التوحيد وحفظه، وكتب موطأ الامام ومسلم وحفظه وأقاموا كذلك تحت جراية واسعة حتى بدا عليهم نور الامامة وتميزوا بالحفظ وامتازوا بالكرامة، ثم ولى سيدنا ومولانا الخليفة ــ عبد المؤمن ــ ابا يعقوب اشبيليه وقرطبة، فوجه معه الوزير ابن عطية. وبعث الصبيان الحفاظ الى آبائهم وقد نالوا من الخير ما نالوا..، ابن القطان (أبو علي حسن بن علي) : «نظم الجمان». تحقيق د. محمود علي مكي، (منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ــ جامعة محمد الخامس)، الرباط. مط. المهدية، تطوان (د. ت.)، ص 139 - 140 .

(43) محمد زنيبر : «ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي»، ضمن ندوة ابن رشد، الرباط، 1981، ص 35 - 30 . فالأمراء الموحدون الذين عاش في حكمهم ابن رشد الفيلسوف بداية من عبد المؤمن بن علي الى يعقوب المنصور كلهم نادوا برفض كتب الفروع، ودعوا الى التمسك بالظاهر من الكتاب والسنة وقاموا بنشر مذهب أهل الظاهر بالترغيب وبالترهيب وتمسكوا به. المراكشي : «المعجب»، ص 387 .

(44) ابن الأثير : «الكامل»، ج 9، ص 165 .

(45) المراكشي : «المعجب»، ص 314 .

يبدو أن صاحب «المعجب» على حقّ حين يرى أن بداية شرحه لأرسطو كانت بعد انتداب ابن طفيل له للقيام بهذا العمل.

(46) تولى المنصور الخلافة وهو ابن اثنتين وثلاثين سنة وظل فيها من عام 580 هـ الى 595 هـ وتوفي وهو ابن ثمان وأربعين سنة. وفي مدّة حكمه القصيرة نسبيًا استطاع أن يقوم بعدة أعمال كبيرة ويحرز انتصارات باهرة أشهرها انتصارات على ألفونس الثامن ملك قشتالة في موقعة الأرك. فالمنصور كان أبعد الناس عن أن يكون من تلاميذ (ميكيافلي) ولذلك لم يخطئ عبد الواحد المراكشي حسب تعبير الباحث محمد زنيبر حين جعله من المقتدين بالخلفاء الأول. انظر محمد زنيبر : «حفريات عن شخصية يعقوب المنصور»، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، عدد 9، 1982، (ص 23 - 54). فهذا الخليفة يعقوب المنصور إن تميّز بشخصيّة قويّة، فإنّه في ميدان الفكر عرف بالتناقض والتردد. فهو تارة يندد بالمهدويّة ثم نجده يذهب الى زيارة ضريح في موكب حافل. وتارة يتشدّد في الميل الى السنة ويجمع كتب الحديث، وأخرى نجده يربط صلات بالأولياء وأصحاب الكرامات مثل أبي العباس السبتي وغيره، ونراه يرفع من شأن ابن رشد ويقرّبه الى وسادة مجلسه ثم يتنكّر له ويأمر بنفيه ليتراجع بعد ذلك ويشمله برضاه ورعايته، ولكل ذلك أسباب شخصية دفعت بالخليفة يعقوب المنصور الى التقلب في مواقفه ولعل البعض منها يعود الى المشاكل الشخصية التي عاشها المنصور في ظل حكمه فكان لها تأثيرها السيكلوجي على شخصه.

(47) ابن أبي أصيبعة : «طبقات الأطباء»، ج 3، ص 124 .

هذه النكبة جعلت بعض الشعراء ينظمون حولها الشعر وغايتهم في ذلك محاربة أهل الحكمة في ذاك الظرف من الزمن. وفي ذلك يقول ابو الحسن بن جُبيرْ معبرا عن غيظه من ابن رشد :

الآن قد ايقن ابن رشد ان توالــيفَه توالــف
يا ظالما نفسه تأمّـــلْ هل تجِدُ اليومَ من تُوالف

* * *

لم تلزم الرشد يا بن رشد لمّا علاً في الزمان جدّك
وكنت في الدين ذا رِياء ما هكذا كان فيه جَدك

* * *

كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من اتباعه

راجع : محمد لطفي جمعة : «تاريخ فلسفة الإسلام في المشرق والمغرب» ص 30.

S. Munk : "Mélanges de philosophie juive et arabe", 1e ed: 1959, 3e ed., Paris (Vrin) 1982, p. 427.

(48) د. محـمد عابد الجـابري : «المثقفون فـي الحضارة العربيـة ـــ محنة ابن حنبل ونكبـة ابن رشد» (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، 1995، ص 31 .

(49) «جوامع سيـاسة افلاطون» وهو تلخيص ابن رشد لـ («جـمهورية افلاطون» فُقـدَ نصّه العربي، وبقيت منه ترجمة الى العبرية قام بها المترجم صمويل بن يهودا من أهل مرسيليه في أوائل القرن الرابع عشر (1320 م) نشرها مع ترجمة انجليزية (روزنتال) تحت عنوان :

E.I.J. Rosenthal : "Averroes "Commentary Plat'os "Republic" University of Cambridge, (Oriental publications), Cambridge University press, no 1 - 1956.

قام بترجمتـها أيضا الى الانجليزية (رالف لارن) اعتمادا على مخطوط أقـدم يعود تاريخه الى عام 1457 م، تحت عنوان :

"Averroes on Plat'os "Republic". Translated with and Introduction and Notes by Ralph Lerner. Cornel University press, Itaka and London, 1974.

ولخص تلك الترجمة العبرية يوسف كاسبي (J. Caspi) عام 1331 م كما وصلت الينا الترجمة اللاتينية التي اعتـمدت على النص العبري سـواء في ذلك الترجمة التي قام بهـا دال مديقو (Eli del Medigo) في عام 1491 م، والتي قام بها أيضا الطبيب يعقوب منتينوس (Jacob Mati-no) عام 1539 م وأهدى الترجمة الى البابا بولس الثالث، وطبع النص في البندقية عام 1550 م لأول مرة، وطبع أيضا 1562 م.

أما تاريخ تأليف ابن رشد لهذا الكتاب فلم يعرف ويبدو أنه كتبه في اضطراب من الزمن، ويذكر لنا «روزنتـال» ان هذا الكتاب يمثل الى جـانب التلخيص أو الشرح الأوسط لكتـاب أرسطو «في الأخلاق الى نيقوماخوس» ـــ الذي عني به ابن رشد وشرحه ـــ أبرز مصادر الفلسفة السياسية في الاسلام (روزنـتال : ص 1). ومن الأكـيد أيضـا ان ابن رشد قـد اطلع على كـتاب «النوامـيس» (الشرائع) لأفلاطون وعرف «جوامع جالينوس لسياسة أفلاطون» التي نقلها حنين بن اسحاق الى العربية واطلع أيضا على كتاب جالينوس في الأخلاق المفقود في اليونانية والمحفوظ بترجمة عربية لحنين بن اسحاق أيضا. ومن المتيقن ان ابـن رشد لخص كتاب «السيـاسة» لأرسطو وبقي لنا هذا التلخيص في ترجمـة لاتينية نجدها في الطبعات الكاملة اللاتينيـة لمؤلفات ابن رشد. راجع : عبد الرحمان بدوي : «ابن خلدون وأرسطو»، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962، ص 135 - 150 . راجع : د. عمـار الطالبي : «النظرية السياسـية لدى ابن رشد» ضمن أعـمال مؤتمر ابن رشـد، الجزائر 1985 (ص 215 - 230)، كـذلك نذكر النص الذي تقـدم به في نفس المؤتمر : د. ماجد فخري : «فلسفة ابن رشد الأخلاقية» (ص 199 - 231) .

(50) د. محمد عابد الجابري، «المثقفون في الحضارة العربية. .»، ص 148 - 150 .

(51) ومن ألد خصومه عالمان أولهـما أبو عامر الأشعري صاحب كتاب «تحـقيق الأدلة في عقائد الملة ودفع الشبه المضلة والأقوال المضـمحلة بالحكمة البالغة والحجة الدامغـة» الذي يردّ فيه على كتاب «مناهج الأدلة» وله كتب أخرى في الرد على ابن رشد، نذكر منها : كتاب «تحرير البرهان الجلي في إبطال العقل الطبيعي» وكتاب الرد على زعم ان العالم لا يقال فيه لا قديم ولا محدث» ...،

أما الثاني فهو عالم مغربي هو عبد الرحمان بن محمد الرجراجي قيل في ترجمته : دخل الأندلس وسكن قرطبة، وكان شيخا متحققا في علم الكلام متعسفا شديدا في أحكامه، وجرى بينه وبين القاضي أبي الوليد ابن رشد ما جرّ نكبته المشهورة ونكبة أصحابه. راجع : د. محمد بن شريفة : «أعمال ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف»، الكويت 1995، ص 537.

(52) في كتاب «الكليات» دوّن لنا ابن رشد فصلا بعنوان : «أعراض صغار تنذر بأمراض كبار» وفيه وصف لنّا ما أصابه هو من أمراض، وقد جاء ذلك في فقرتين منفصلتين من كتابه «الكليات» هذا الوصف له أهميته في ذكر سيرته الخاصة. يصرّح لنا في الفقرة الأولى : «... ان مزاج الدماغ إذا ساء كان سيئًا لآفات كثيرة تحدث بالأبدان، منها أنه يعتري عن ذلك أورام الحلق، والرئة، واللهاة، وقروح الرئة، وقروح الفم، وانقطاع الصوت، والبهر، وربّما مال الفضل الى معدهم فأفسدها ان كان باردًا فإلى البرد حتى يفسد مزاجها، ويفسد مزاج سائر البدن، وأصحاب هذه العلة يتجشئون جشاءً حامضا، [كما عرض لي ذلك وأنا فتى، فأكسب معدتي سوء مزاج لست بعد أقدر على دفعه، وذلك أيضا مع سوء المعالجة لي في ذلك الوقت، فاني ما كنت حينئذ حذقت شيئا من أعمال الطب»] ــ «الكليات في الطب» (القاهرة 1989)، ص 179 - 180، وفي الفقرة الثانية نطالع ما يلي : «... وينبغي أن نعلم أن الأورام التي تكون في الأعضاء الرئيسية، والحمّيات، منها ما يقبل البرء من غير علاج أصلاً، بل الطبيعة كافية فيه. وبهذا أمكن أن يخلص كثير من جفاة الأمم من الأمراض الصعبة، مثل البربر والعرب والأكراد وغير ذلك من سكان البراري، لكن إذا استعملت العلاجات الطبية في مثل هذه المواضيع كانت مسهّلة على الطبيعة وسائقة الى البرء في زمن يسير، مع أمن في العاقبة. فإن كثيرا ممن تخلصهم الطباع من الأمراض الصعبة يصيرون من ذلك الى زمانات في أعْضائهم [كما اتفق لي إذ مرضت من حمى قوية كان بحرانها بورم في فخذي، فزَمِنَت بذلك قدمي]» ــ وهو مرض طال معه زمنًا طويلا نتاجه ضعف بكبر سن أو مطاولة حمى تيفودية أدت الى التهاب وريد الساق وتورم القدم. انظر : د. أبو شادي الراوي : «ابن رشد طبيبا»، ضمن أعمال «ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف» ــ الكويت 1995، ص 106 .

(53) الأنصاري : سيرة ابن رشد ــ راجع ذيل كتاب أرنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص 144 .

(54) محي الدين بن عربي : «الفتوحات المكية»، (ط. بولاق) 1876 هـ / 1923 م، ج I، ص 199 - 200 .

(55) راجع :

E: Renan : "Averroès et l'Averroisme", 1e èd: 1852, 3e èd: Paris, 1866.

L. Gauthier : Ibn Rochd (Averroès), Paris, 1948.

G: Quadri : "La philosophie Arabe dans l'Europe Mèdièvale des Origines a Averroès", traduit de l'italien par Roland Huret, Paris, (Payot), 1947, p.198...,

Miguel Cruz Hermandez : "Historia de la filosofia espanola", Madrid 1957, T. II, p. 5-244.

A. Badawi : "Histoire de la philosophie en Islam", Paris, (J. Vrin), 1972, II, p. 737.

A. De Libera : "Penser au Moyen Age", Paris, (seuil), 1991, p. 103.

R. Arnaldez. art., "Ibn Rushd", EI^2, III, p. 934-944.

(56) استحدث ابن رشد أسلوب التفسير الأصيل والدقيق للنصوص الأرسطوطاليسية فاعتمدت شروحاته على العرض والتعليق وأحيانا يذكر نصوصا مستقاة من تآليف أرسطو الأخرى. أما تصنيفه للشروح فقد جاء مقسّما الى : شروح صغرى هي الجوامع، ووسيطة هي التلاخيص وكبرى هي الشروح. «فالجوامع» هي الاعلان الأول عن «أرسطية» ابن رشد والانتصار له. أما «التلاخيص» : فيجتمع فيها المعنى العربي وهي الشرح والتبيين والاستقصاء من جهة والتقريب والاختصار من جهة ثانية فضلا عما تروم بالطبع من رفع قلق عبارة أرسطو وأما «الشروح» فهي الشروح الكبرى أو التفاسير فهي شروح على اللفظ ولذلك اتخذت مسارا جديدا يتم فيه عرض قول أرسطو بالنص، ثم يعقبه التفسير الذي يعمل فيه على تجزئة النص الموضوع الى جمل وفقرات قصار فتشرح كل جملة على حدة. انظر : جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي ــ مدخل لقراءة جديدة»، الدار البيضاء، المغرب، ص 1980، ص 125، كذلك : حسن حنفي : «ابن رشد شارحا أرسطو ؛ ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر 1985، ج 1، (ص 57 - 120) ؛ محمد عاطف العراقي، «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، دار المعارف بمصر (القاهرة 1968)، ص 40. . .

(57) ابن رشد : «تلخيص السماع الطبيعي»، (ط. حيدر آباد الدكن) الهند، 1947، ص 2ــ ضمن مجموعة تحمل عنوان : (رسائل ابن رشد).

(58) د. حسن حنفي : «ابن رشد شارحا أرسطو»، مؤتمر ابن رشد، الجزائر، 1985، ج 1، ص 63، 75.

(59) المؤلفات الموضوعة أخرجها ابن رشد في فترات مختلفة ومتباعدة بقدر اختلاف وتباعد موضوعاتها وهي على قلتها تعتبر ذات أهمية قصوى في مشروعه الفلسفي وهذه المصنفات على التوالي : «كتاب الكليات»، «بداية المجتهد وكفاية المقتصد»، «فصل المقال»، «الكشف عن مناهج الأدلة»، «تهافت التهافت». راجع جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي»، ص 126، 175ــ 177 . حول اشكالية المتن الرشدي انظر : المراجعة النقدية لكتاب العلوي : المتن الرشدي، بقلم محمد المصباحي ضمن كتابه : «دلالات واشكالات »(منشورات عكاظ) الدار البيضاء، 1988، (ص 71 - 83).

ــ حول تعداد مؤلفات ابن رشد ومصنفاته. راجع : موريس بويج :

"Inventaire des textes arabes d'Averroès", in Mèlanges de l'Université St. Joseph, Beirouth, 1921.

محمد عمارة : ــ «ملحق» : قائمة بأعمال ابن رشد ــ في كتابه : «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد» (دار المعارف)، القاهرة. 1983، ص 99 - 106 . كذلك جمال الدين العلوي. «المتن الرشدي»، ص 14 - 126 وأخيرا القائمة البيبليوغرافية الضخمة التي قدّمها الأب جورج شحاته

قنواتي في كتابه الموسوم بـ : «مؤلفات ابن رشد» (المطبعة العربية الحديثة) القاهرة، 1978، ص 94-237 .

(60) يعتبر مؤلفا ابن رشد : «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» إكمالاً لمشروع التصحيح الفلسفي بما سيدعوه ابن رشد التصحيح العقدي، كان هذا التصحيح نقداً للخطاب الكلامي والكلام الأشعري على وجه الخصوص. وهو يحمل على المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) لأنّهم لم يبلغوا مرتبة أصحاب البرهان وأذاعوا ذلك بين العامة والجمهور، وهو لا يهاجم المتكلمين إلا عندما يتعرضون للنظر العقلي (الجدلي) وهو ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل الى البرهان واليقين، ونقده ينصب على دليلين هما : دليل الحدوث ودليل الواجب والممكن. راجع : ابن رشد : «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، تقديم وتعليق د. البير نصري نادر، (دار المشرق)، بيروت، 1980، ص 35، د. محمد عاطف العراقي : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، ص 212 - 220 .

في نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة على وجه الخصوص ينفي ابن رشد اطلاعه على طرق المعتزلة حيث يقول في كتابه : «الكشف عن مناهج الأدلة» : «وأما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء ...» ويبدو وهذا القول غريبا عند (د. الشيخ أبو عمران) اذ ان ابن رشد يستشهد كثيرا بآراء المعتزلة، تارة مؤيدا لها وتارة منتقدا. ويتساءل الباحث : هل تسربت آراء المعتزلة الى الأندلس دون أن يتداول الناس كتبهم ؟ هل كانت هذه الكتب محظورة وهل يفسر هذا الحظر موقف ابن رشد الذي أراد أن ينفي عن نفسه مداولته كتب المعتزلة ؟. راجع بحثه المعنون بـ : «ابن رشد والمعتزلة» ضمن مؤتمرابن رشد. الجزائر، 1983، ج 2، ص 203 - 208 .

(61) ان نقد ابن رشد لابن سينا له من الأهمية الكثير بالنسبة للمتفحص في النصوص وهو نقد فيلسوف لفيلسوف مقارنة للغزالي المفكر الذي يحمل أدوات متكلم أشعري صوفي لا ترقى أقواله الى مستوى المذهب الفلسفي.

فنقده لابن سينا جاء في مواضع عدة منها أنه وقع في خلط بين آراء أرسطية وافلاطونية. وكذا الحال بالنسبة للفارابي، وكان لابن رشد هدف آخر أيضا هو بيان الهفوات التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أغلب الأحيان على فهم ابن سينا لأرسطو ولم يعد الى الينابيع الأصلية ليستقي منها مذهب أرسطو كما هو الحال بالنسبة اليه.

(62) لقّب الغزالي في حياته بألقاب عديدة ومنها لقب «حجة الاسلام»، وكذلك عرف عنه أنه : «زين الدين» و «محجّة الدين»، و «العالم الأوحد ومفتي الأمة» و «جامع أشتات العلوم المبرّز في المنقول منها والمفهوم»، «بركة الأنام»، و «إمام أئمة الدين». كان فقيها أصوليا، فيلسوفا، صوفي النزعة سلك طريق الشافعي في الفقه، وأكمل ما بدأه الأشعري في مذهبه الكلامي. راجع د. عبد الأمير الأعسم، «الفيلسوف الغزالي ـ إعادة تقويم لمنحنى تطوّره الروحي»، (دار الأندلس)، بيروت، 1981، ط. 2، ص 29 .

(63) لم ينحصر الخلاف بين ابن رشد والمشائين في الاسلام في المنهجية كوجهة نظرفحسب، بل أدى هذا بابن رشد الى تغليطهم في كثير من الآراء الأساسية العامة ـ والخلاف يطرح بحسب

المواضيع الى : ما خالفهم فيه من مسائل الطبيعة والعالم ــ وما خالفهم فيه من المسائل الالهية والصفات. حول ذلك، راجع : د. محمد العريبي : «ابن رشد وفلاسفة الاسلام»، ص 82، 98 . أيضا : د. محمد بيصار : «في فلسفة ابن رشد ــ الوجود والخلود» ــ (دار الكتاب اللبناني)، بيروت 1973، ص 52 - 63 ؛ د. حسام محي الدين الألوسي : «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين» (مطبعة الزهراء)، بغداد 1967، ص 17 - 254 .

(64) راجع د. محمد عابد الجابري : «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ــ مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد» ــ ضمن أعمال ندوة ابن رشد، الرباط 1981، ص 131 . راجع أيضا مقالته : «حول ابن سينا وفلسفته المشرقية ــ حفريات في جذور الفلسفة العربية الاسلامية بالمشرق»، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، جامعة محمد الخامس، الرباط 1985، ص 123 . . ،

(65) د. محمد عابد الجابري، «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس»، ص 132 .

أبرز الأسس التي اعتمد عليها المنهج النقدي عند ابن رشد تتمثل في أساس أول هو عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها. ثانيا ابراز أخطاء الطريق الصوفي لأن تجربتهم ليست راجعة الى الحس أو العقل، ثالثا : كشف عن الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون وخاصة الأشاعرة، وهو الذي أدى به الى نقد آرائهم في مسائل عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالي، والسببيّة. أساس رابع نجده في منهج ابن رشد النقدي وهو انتصاره للعقل. راجع، محمد عاطف العراقي : «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»، ضمن أعمال مؤتمر الجزائر 1983، ج 2، ص 75 - 101 . حول هذا المبحث راجع أيضا دراسة د. محمد العريبي : «ابن رشد وفلاسفة الاسلام »من خلال «فصل المقال» و «تهافت التهافت»، (دار الفكر العربي)، بيروت 1992، ص 79 - 115 .

(66) على أومليل : «السلطة السياسية والسلطة العلمية : الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد» ضمن ملتقى : أبو حامد الغزالي ــ دراسة في فكره وعصره وتأثيره، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988، ص 26 - 27 .

(67) «فصل المقال»، قدم له وعلق عليه د. البير نصري نادر، (دار المشرق)، بيروت، 1986، ط. 3، ص 35 - 36 .

(68) فصل المقال، ص 48 .

(69) نفسه، ص 28 .

(70) نفسه، ص 27 .

(71) قسّم ابن رشد العلوم الفلسفية الى ثلاثة محاور وهي : 1) علوم نظرية : غايتها العلم والمعرفة فقط. 2) علوم عملية : وغاية علمها العمل. 3) علوم منطقية : وهي علوم بمثابة الآلة والقانون، وغايتها عدم الوقوع في الخطإ والزّلل. ويندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام للعلوم الفلسفية علوم عقلية خاصة بكل قسم. أما العلوم النظرية من حيث المفهوم الكلي المعرفي لها، فهي عند

ابن رشد قسمان : كلية وجزئية. حول هذا المبحث راجع د. حسن مجيد العبيدي : «العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد»، (دار الطليعة)، بيروت 1995، ص 16 .

(72) انظر د. محمد العريبي : «ابن رشد وفلاسفة الاسلام»، ص 80 .

(73) ابن رشد : «تهافت التهافت» : تحقيق موريس بويج، (دار المشرق)، بيروت، 1980، ط. 2، ص 522 .

(74) د. عبد المجيد الغنوشي : «تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت»، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر، 1985، ج 1، ص 269 .

(75) تبرز خصوصية «الخيال» عند ابن رشد باعتباره إحدى قوى النفس في كونه فعّالا ازاء العالم الحسي ومنفعلا إزاء العالم العقلي وهو يتوسط العملية المعرفية التي بموجبها يصبح الواقع قابلا لأن يكون موضوعا للتعقل، فبدونه لا يمكن للعقل الفعّال ان يباشر موضوعه أو أن تكون له علاقة ما بالعقل الهيولاني، ان ابن رشد يذهب الى حدّ اعتبار «القوة الخيالية» شبيهة بالعقل ذلك انها لا تحتاج في فعلها الى آلة آلية.

(76) محمد المصباحي : «الهوية والمغايرة بين العقل والعالم عند ابن رشد» ضمن مؤلفه «دلالات وإشكالات»، (منشورات عكاظ)، الدار البيضاء، المغرب 1988، ص 66 - 67 .

(77) نفسه، ص 68، راجع أيضا مؤلفه : «اشكالية العقل عند ابن رشد»، (المؤتمر الثقافي العربي)، بيروت 1988، ص 191 - 225 .

(78) من أهم القيم المحددة للمذهب الانساني في فلسفة ابن رشد قيمة السعادة الانسانية التي تعني تحقيق الكمال العقلي والخلقي للانسان. وناقش الفيلسوف موضوع اجتماعية الانسان، وموضوع التعاون بالذات، فتوصّل الى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة، وتلك هي أن التعاون يؤدي الى التجمع الانساني، «الناس لا يتمّ وجودهم الا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن الا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، ابن رشد : «تفسير ما بعد الطبيعة»، تحقيق موريس بويج (دار المشرق) بيروت 1967، ط. 2، ص 43 - 44). ومن أجل تأهيل المجتمع الى حياة «التسامح والتكافل والتضامن» يستعيد ابن رشد القيم التربوية انطلاقا من جذورها الأولى، متسائلا عن كيفية غرس الفضائل في نفوس الأطفال وعن كيفية حمايتهم من القيم الفاسدة. فالشرائع عنده انما هي مبادئ الفضائل «فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق». «تهافت التهافت»، (دار المعارف) القاهرة 1965، ج 2، ص 792، راجع :

Averroès, "Commentary on plat'os republic", p. 116-120.

(79) المرأة في نظر ابن رشد لا تختلف عن الرجل من حيث الطبيعة بل فقط من حيث الدرجة، بل ان النّساء أفضل من الرجال في بعض الأعمال. ولهُنّ استعداد فائق للقيام بكل الأنشطة المدنية ويمكن أن يكون من بينهن فلاسفة وحكام أو قادة : "Averroès Commentary..," p. 164-166 .

(80) محمد المصباحي : «اشكالية العقل عند ابن رشد»، ص 224، 228 .

الفصل الأوّل

مكانة ابن رشد العلمية :

- ابن رشد الفقيه الفيلسوف
- ابن رشد الطبيب



«إن العالِم، بما هو عالم، أنّما قصده : طلب الحقّ، لاَ إيقاع الشكوك وتحيّر العقول»

ابن رشد : (تهافت التهافت)



ابن رشد الفقيه الفيلسوف

احتلّ الفقه في نشاط ابن رشد التأليفي مساحة لاّ تقل عمّا ساهم به في ميدَانَيْ الفلسفة والطب، «فكان يفزَعُ الى فتواه في الطب كما يفزع الى فتواه في الفقه»[1] ويمثل كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أهمّ ما كتبه في مجال الدراسات الفقهيّة»[2].

والواضح ان اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه متأتٍّ من اتجاهه النقدي في الفلسفة[3]. فالنسق الفقهي لا يختلف في نظره عن النسق العلمي أو الفلسفي من حيث كونه نسقا يقوم على مقدمات أول. محاولا قراءة القول الفقهي على ضوء محددات البرهان أو نظرية العلم، بالرغم من وعيه بأن مرتبة التصديق الفقهي هي دون مراتب التصديق البرهاني[4].

فالدارس لكتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، لا يخفى عليه ما يحمله نظر مؤلفه الى النسق الفقهي من حمولة منطقية برهانية، ويتجلى لنا ذلك من خلال حسّه النقدي ومنهجيته المعتمدة على القياس الأرسطي والعقل الفلسفي. والمقارن بين كتابه في الفقه وكتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» يشهد تقاربا واتصالا بين اتجاهه الفقهي والفلسفي[5]. وهو ما يبرز لنا تلك الروح التي قابل بها ابن رشد الفيلسوف مسائل الفقه وناقش من خلالها القضايا الكلامية والعقائدية والفلسفية التي طرحها مجتمعه.

التنظير وأصول الفقه :

تتنزّل معرفة ابن رشد بالفقه في سجل الفضاء السياسي ــ الفكري العام الذي ساد في عصره والمتمثل في إطار الثورة الثقافية التي شيّدها محمد بن تومرت (تـ 524 هـ/ 1130 م)[6]، والتي كان هدفها القضاء على الارهاب الفكري الذي كان يمارسه الفقهاء العاملون في بلاط المرابطين وتحرير البحث والنظر. وفي إطار هذه الثورة الثقافية التجديدية التي رفعت شعار العودة الى الأصول يدخل احراق كتب الفقه المقلدة وبأمر من الخليفة الموحدي أبي يعقوب

يوسف بن عبد المؤمن، وفي إطار هذه الثورة الثقافية يجب أن ننظر الى فكر ابن رشد، وإلى الإطار الأيديولوجي الذي تحرّك فيه الفيلسوف : انه الدعوة الموحدية ذاتها[7] التي شيدها ابن تومرت ضد التقليد والظن والشك، وهي عوامل محركة للتضليل. مصرحا في كتابه «أعز ما يطلب» : «لا يثبت حكم في الشريعة بالظن، ولا يثبت الا بالعلم، والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق، ولا التفات الى الأصول التي تبقى عليها، يزل عن منهاج الحق»[8].

وهي قواعد توجب على الفقيه اتباعها حتى لا يزل عن منهاج الحق وهي :

أ) الطريقة المثلى لاستنباط أحكام الشريعة استنباطا متوافقا مع أصلها وهي طريقة العلم، (أي طريقة العقل).

ب) تأسيس الفقيه لأحكامه على الأصول أي : القرآن والسنة[9].

مؤكدا على ضرورة اعتماد العقل كأساس للتخلص من التقليد معتمدا على الاجتهاد من جهة وعلى السنة وما جاء في الكتاب المؤسس (القرآن) من جهة أخرى كمرجع أساسي للبحث الفقهي، وباعتماد الفقيه على هذه المرجعية ستكون أحكامه قطعا صريحة وجلية فتبعد الجدال وهو سبب الخلاف. فكانت غايته تنشد توحيد المجتمع وتخليصه من النزاعات والخلافات الفقهية التي أحدثت تشتتا داخل المجتمع الاسلامي لذلك كان دأبه إيجاد منهجية تفكير جديد في أصول الفقه وقضايا العقيدة.

أليس هذا الجانب الفكري من المشروع الموحدي العام والقائم على التنديد بالفرقة والاختلاف والتحذير من التأويلات المبعدة عن الأصول هو ذاته الذي يعطي معنى لعنوان ومضمون كتاب ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»[10]، انه عنوان يستمد معناه من المشروع العام للدولة الموحدية الذي ظهر كما يقول المراكشي في "المعجب"، مبادرة من يوسف ابن عبد المؤمن وتأكد على عهد ولده المنصور، وهو المشروع المستند إلى طرح البديل القائم على إعادة ربط الثقافة بمتطلبات الحياة المستجدة. وحمل الناس على العودة الى

أصل الشريعة. وكتاب ابن رشد من خلال عنوانه، يوحي بهذه الرغبة في الكشف والتعريف والنقد وتتبع أسباب هذه الفرقة التي وقعت وابتدعت في عقائد الملة، هذه الملة التي يجب، من منظور الدعوة الموحدية، أن تكون ذات عقيدة واحدة لا عقائد متباينة[11].

وقد اكتملت هذه المحاولة في التنظير الرشدي لأصول الفقه وذلك من خلال كتابه «البداية» الذي استند فيه على مبادئ هذه الثورة الفكرية بالرجوع الملح والضروري الى القرآن، والسنة أفعالا وأقوالا، معتمدا على العقل للفصل بين المسائل الفقهية التي وقع فيها الخلاف، مصرّحا في مستهل كتاب بداية المجتهد : «ان غرضي أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الاسلاميين من لدن الصحابة (رضي الله عنهم) الى أن فشا التقليد»[12].

هنا يبدو اهتمام ابن رشد واضحا وملتزما في المسائل التي قال فيها الشرع نصًا صريحا. ومن جهة ثانية اعتماده على العقل مبتعدا عن التقليد. لذلك يتبين لنا أن التوجه الفقهي الرشدي ساهم في خدمة الثورة الثقافية الموحدية مثبتا وحدة المجتمع القرطبي على مستويين :

ـ مستوى السلوك العملي في تنظيره لأصول الفقه ومناقشته لأهم النزاعات القائمة بين المذاهب؛

ـ مستوى معرفي : ويتجلى لنا ذلك من خلال أنماط ومحتويات مؤلفاته : «الفصل»، «الكشف»، «تهافت التهافت» تماهي حقيقة الفلسفة بحقيقة الدين.

ـ وضع ابن رشد أسس الفقه كما وضع أسس الطب داخل مشروع يضبط القواعد العامة والقوانين الكلية التي تحدّد السلوك الانساني في مستواه النظري (العلمي والمعرفي) والعملي (الأخلاقي والسياسي).

فوظيفة الفقه في هذا البناء الأخلاقي ـ السياسي العام للإنسان عامل جوهري يمثل ركيزة التصور الرشدي للسلوك الإنساني لذلك يرى ابن رشد كغيره من الفلاسفة أن وجود الناس لا يتم إلا بالاجتماع، وان هذا الاجتماع لا بد له بالضرورة من قانون يحكمه ومن ناموس خلقي يهيمن عليه. وانما الناموس هو الذي يحرك الناس الى الفضيلة ويقيدهم بها، فالآراء الناموسية توضع للناس طلبا للفضيلة لا لتعريفهم الحق .وفساد القانون يؤدي الى فساد أحوال الناس[13]. فالشرائع عنده إنما هي مبادئ الفضائل : «فإذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلا بإطلاق»[14] . فالشرائع أساس ضروري لتماسك الجماعة وهي أساس اخلاق الفرد ضمن المجموعة إذ تقيه من الانحراف والضياع، وترسّخ الفضائل في النفس فلا يوجد فصل بين مجال الفقه في تنظيمه للشرائع ومجال الأخلاق الذي يحث على الفضائل. لذلك نستشف علاقة الفقه والأخلاق بالتصور السياسي من خلال إشاراته وتنبيهاته في نصوصه الفقهية منها والسياسية (جوامع سياسة افلاطون) والفلسفية (فصل المقال).

وهكذا فالقانون والحكمة لا ينفصلان عند ابن رشد فالحاكم يجب أن يكون فقيها مطلعا على أسس هذا العلم[15]وهو الضامن لتوازن المجتمع. هذا المجتمع الذي عايش ابن رشد تقلباته السياسية من ناحية ومن ناحية أخرى معرفيّة عقائديّة تمثلت في ذاك الصراع والتنافس بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة من أجل تأكيد الصدارة العلمية في المجتمع آنذاك.

بداية المجتهد وأصول الفقه :

يعدّ كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أهم كتبه الفقهية[16]. ألفه صاحبه عندما ولّي قضاء إشبيليه عام 565 هـ / 1169 م، ومازال ينظر فيه ويتعهده بالزيادة والتهذيب الى ان حدد تاريخ انتهائه منه وكان ذلك يوم (الاربعاء من جمادى الأولى عام 584 هـ الموافق لـ 6 يولية 1188 م).

وعنوان الكتاب نفسه يكشف عن الهدف من تأليفه إذ يزاوج بين لفظين يبدوان متعارضين : "البداية" و"النهاية". فهو يقدّم للفقيه المادة الكافية لكي

توصله الى أول رتبه الاجتهاد، وهي المرحلة التي يمكن أن يكتفي بها من لا يطمح الى مرتبة أعلى، وهو المعني بلفظ «المقتصد»[17].

وقد عرض ابن رشد في هذا الكتاب مسائل الأحكام المتّفق عليها والمختلف فيها بأدلتها ونبّه على نكت الخلاف فيها ممّا يجري مجرى الأصول والقواعد. غير متأثر بالجد الفقيه (المتوفي في 520 هـ / 1126 م)[18] رغم شهرة هذا الأخير في هذا العلم الذي كان منهجه فيه لا يتجاوز الفروع الى الأصول، وأن الفقه عنده مركّز على مذهب مالك فإذا جئنا الى حفيده في بداية المجتهد وجدنا منهجا مغايرا يربط الأصول بالفروع ويورد المذاهب الكبرى بتعليلاتها ثم يثني عليها بالتمحيص والمقارنة[19]. وهو كتاب لا تختلف مقاصده عن مقاصد مؤلفاته الأخرى، من حيث أنه يروم هو أيضا وضع دساتير وقوانين للقول الفقهي، ورفع هذا القول من مستوى الجزئيات والوقائع اللامتناهية الى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة[20]، التي تعين القارئ المتفقّه على بلوغ رتبة الفقيه «... فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد (...) وبهذه الرتبة يسمّى فقيها لا بحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر. وهؤلاء عرض لمن ظنّ أن الخَفَّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها. وهو بيّن أن الذي عنده خِفَافٌ كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفًّا يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقّهة في هذا الوقت»[21].

من ثمّة يمكن أن نستنتج أن المسائل الواردة في مؤلفه «البداية» والتي تنتمي إلى «فروع الفقه» إنما هي في خدمة الهدف الأساسي. أمثلة وشواهد لبيان «الأصول» التي تعين طالب الفقه على بلوغ رتبة الفقيه.

فكان اهتمامه منصبًا أساس على مجال النظر وهدفه فتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد. لذلك لا يقبل من تلك المذاهب التي يعرضها قولا الا بدليل، بل إنه أحيانا يرجّح مذهبا واحدا على ما يذهب اليه الجمهور إذا رأى أن دليل ذلك المذهب أقوى. وأقوى الأدلة عنده هو النص من كتاب أو سنّة ويليه الإجماع.

ومن النصوص يتّخذ قواعد يحتكم إليها في قبول أو رفض اجتهادات الفقهاء حتى ولو كانوا أئمة[22].

وقد سعى الفيلسوف في تحقيق هدفين . وهما بيان الأصول المرجعية للاستدلال الفقهي من ناحية، وبسط الاختلاف بين المذاهب الفقهية. أما المذاهب التي خاضها ابن رشد وذكر آراءها هي التي تدخل في إطار أهل السنة. أما المذاهب التي أخذت اهتمامه فهي الثلاثة المشهورة في الغرب الاسلامي : مذاهب مالك وأبي حنيفة والشافعي. ولا يكتفي ابن رشد ببسط آراء أئمة المذاهب الكبار بل اعتنى أيضا بآراء تلاميذهم وما قد انفردوا به من اجتهادات[23]. ولكن اجتهاده في معرفة النصوص بالدقة المعهودة لا يمنعه من عرض الأراء المختلفة عنها وسرد الأحكام المنبثقة عن ضعيف الحديث على انها من الواقع الفقهي الذي يعنى بتأويلاته وأحكامه في تنوعها ذلك لأنه لا تصعب في الفقه، كما هو مشهور عند المجتهدين من الفقهاء. ويرى ابن رشد مع طرح كل التفسيرات المختلفة أن تأويل النصوص بعد إثبات صحتها، ومعرفة قراءتها الاجتماعية والتاريخية، وعامها وخاصها، وناسخها ومنسوخها، أنه لا بد من مناقشات في تحديد معانيها الصحيحة. فالتمكن من النصوص شرط أساسي لكل مبتدئ في طريق الاجتهاد، وأما العروض والمناقشات الفقهية فليست إلا امتدادا لهذا الأصل الذي يعنى به ابن رشد كامل العناية في مؤلفه[24].

منهجه في الفقه :

يندرج كتاب «البداية» في دراسة مجال «أصول الفقه»، وهو علم يقتضي التأليف فيه دراسة «الخلافيات» أي المسائل التي اختلفت حولها المذاهب الفقهية، أو ما نعبّر عنه «بالفقه المقارن» في إطار الشريعة. وهذا الاتجاه وسيلة الى فتح باب الاجتهاد، وهي قاعدة من قواعد منهجه : الترجيح والاجتهاد فبعد أن يستعرض المذاهب في المسألة، ويبيّن أسباب الخلاف، ويربط الفروع بالدليل عند كل مذهب من المذاهب التي ذكرها، يعمد الى ترجيح المذهب الذي قوي دليله فإن وجد الأدلة كلها في درجة واحدة من القوة اكتفى بعرضها، وان وجدها في درجة واحدة من الضعف، أعرض عنها وقال في

المسألة باجتهاده وأحيانا يستنكر الخلاف تماما، مصرحا بأنه لا محل له[25]. فالفقه فيه مسائل متفق عليها، ومسائل مختلف فيها، وإن كلا من الوفاق والخلاف في المسائل نشأ عن أدلتها.

ـ إن الوقوف على نكت الخلاف من الأدلة هو الأساس في الفقه والاجتهاد، ومن لا يلتفت الى نكت الوفاق والخلاف فليس بفقيه.

ـ ان مسائل الفقه، منها منطوق بها في النصوص، ومنها مسكوت عنها، بعيدة عن المنطوق بها، ومنها متوسط بينهما، له تعلق بالمنطوق بها وتعلق بالمسكوت عنها[26]. يقول ابن رشد : «ونحن نذكر أولا المنطوق به في الشرع، وما يتعلق به من الفقه، ثم نذكر بعد ذلك من المسكوت عنه ما شهر الخلاف فيه بين فقهاء الأمصار، ليكون كالقانون في نفس الفقيه، أعني في رد الفروع الى الأصول»[27] «وأما المسائل المسكوت عنها في هذا الباب المختلف فيها بين فقهاء الأمصار فكثيرة، لكن نذكر منها أشهرها لتكون كالقانون للمجتهد النظار»[28] «ونحن نذكر من هذه المسائل ما اشتهر الخلاف فيه بين الفقهاء، ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصا لمن تقدمه، أو فيما لم يقف على نص فيه لغيره»[29].

ـ ان هذه النكت تجري مجرى الأصول والقواعد التي يستند اليها ويعتمد عليها المجتهد.

ـ ومن المسائل ما اشتهر فيها الخلاف أو الوفاق ومنها ما لا يشتهر فيها الخلاف والوفاق.

ـ ان بدء الفقه كان من عصر الصحابة رضي الله عنهم، وإن الخلاف أو الوفاق نشأ بينهم أولا ثم راج في العصور المتأخرة بين الفقهاء.

ـ ان باب الاجتهاد كان مفتوحا عند الصحابة والأجيال الذين تأخروا عنهم، جيلا بعد جيل حتى فشا التقليد فيما بعد، أي تمّ انتشاره في أحكام الشريعة بين الفقهاء[30].

ثم يتحدث ابن رشد عن أصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام فحددها

بأربعة. ثلاثة متفق عليها : وهي لفظ عام يحمل على عمومه، ولفظ عام يقصد به الخصوص ولفظ خاص يقصد به الخصوص. وذكر لكل من الأقسام مثالا من القرآن مع ذكر صيغ الأمر والنهي والخلاف في معناها، ثمّ قسّم الألفاظ الى ما هو نص في معناه وما ليس كذلك بقسميه المجمل والمشترك.

وأما القسم الرابع من الألفاظ المختلف فيه فهو اللفظ الخاص الذي يراد به الخصوص. والخلاف فيه هنا حول الأصل المعروف بدليل الخطاب، ومعناه هو أن يفهم السامع من إيجاب الحكم لشيئ نفيه عما سواه، أو من نفي الحكم عن شيئ إيجابه لما سواه ويسمونه ــ مفهوم المخالفة[31].

هذه الأنواع الأربعة وهي متعلقات الأدلة الشرعية، تندرج في الطريق الأول من طرق الأحكام الثلاث، وهو «اللفظ» أي أن تلك الدلالات الأربع هي أدوات يستعان بها على فهم النص الشرعي. لينتقل بعد ذلك الى صيغ التكليف وهي الأوامر والنواهي، وقد ترد صريحة بصيغها في الأمر. وقد ترد بصيغة الخبر[32] المراد به الأمر، والمستدعى تركه إما أن يأتي بصيغة النهي أو الخبر المراد به النهي. على ان الخلاف بين الفقهاء يدور حول هذين النوعين فالأمر قد يفسّر على انه واجب، أو على أنه مندوب اليه، أو يتوقف حتى يدل دليل على أحدهما. وكذلك النهي قد يفسّر على انه محظور أو مكروه، أو لا يدل على أحدهما[33].

ومن أدوات تفسير النص الشرعي تلك التي أجمع علماء الأصول على تسميتها بمتعلقات الأدلة، ينتقل ابن رشد الى اتمام البحث في الأدلة نفسها، وبقي منها دليلان وهما الاجماع والقياس[34]. فالقياس الشرعي هو : الحاق الحكم الواجب لشيئ ما بالشيئ المسكوت، إما لعلة جامعة بينهما أو لشبه المسكوت عنه الشيئ الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم[35]. ويكرر ابن رشد في «فصل المقال» ما ذكره في «البداية» من أن في الشرع ما هو منطوق به وما هو مسكوت عنه. أما المسكوت عنه فمن حق الفقيه أن يستنبط الأحكام فيه بالقياس الشرعي. وأما المنطوق به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى البرهان اليه، أو مخالفا له، فإذا كان موافقا فليس في الأمر مشكلة، واذا كان مخالفا فإنه ينبغي اللجوء حينئذ الى تأويله[36].

إذن يتأسّس القياس الشرعي على أساسين : قياس الشبه وقياس العلة. «والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره أعني أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وانما هو من باب دلالة اللفظ وهذان الصنفان يتقاربان جدا لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا»[37]. فإدراك الشبه في الأحوال الاجتماعية وادراك علل التشريعات، للتوصل الى القياس الصحيح، انما يقتضي الاستناد الى المعرفة الدقيقة لطبائع البشر وتصرفاتهم وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وذلك في العموميات أساسا، وفي الخصوصيات قدر الامكان. فالقياس كأصل من الأصول التي يعالجها الفقيه المجتهد، يقتضي كما نرى اطلاعا واسعا إضافة إلى عقلانية متيقظة إلى الالتباسات والتمويهات[38].

ثم يعطي معنى للتأويل يقضي بـ «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[39]. هكذا يكون المرور من المجاز الى الحقيقة انتقالا من القياس الظني الى القياس البرهاني فكما أن الأول هو مهمة الفقيه ازاء الأحكام الشرعية فإن الثاني هو سمة النظر في الموجودات بما هو امتياز الحكم الفلسفي «وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل». واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد ، وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس فإن الحاكم أحرى أن «يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها»[40].

وأما «الاجماع» عنده فـ «ليس أصلا مستقلا بذاته»[41] وانما هو فرع للسنّة. وخلافا لعادة الفقهاء في إقامتهم حجيّة الاجماع على النقل خاصة ؛ يعلل ابن رشد موقفه تعليلا عقليا فيؤكد انه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي (ص) إذا كان لا يرجع الى الأصل من الأصول المشروعة. يضيف إن

الإجماع اذا اعتمد وجوبا على نصّ أو على تأويل له ولم يكن قطعيا نقل الحكم من غلبة الظن الى القطع[42]. ويذكر ابن رشد أنه من الصعب جدا التقرير بأن الاجماع يقيني، لأن مثل هذا الاجماع يتطلب معرفتنا آراء العلماء في المسائل المتنازع فيها وهذا أمر عسير[43].

ينتقد ابن رشد الاجماع، بمعنى «إجماع الأشخاص». ولكنه يقول بالاجماع بمعنى «اجماع العقل». «اجماع الأشخاص» هو اجماع في الآراء وهذا غير ممكن بالنسبة لابن رشد، أما «اجماع العقل» فيعني به ان العقل البشري، سواء عقل هذا الشخص أو ذاك، يصدر عن مبادئ واحدة، هي «الكليات» التي يقوم عليها التفكير المنطقي[44].

انطلاقا من كل ذلك يتبيّن لنا ان كتاب «بداية المجتهد» أبرز نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقا منهجيا على كامل أبواب الفقه السّني. وان كان هذا الكتاب في الخلافيات فإنه يظل مع ذلك كتاب فقيه فيلسوف أو فيلسوف فقيه ــ على حدّ تعبير المرحوم جمال الدين العلوي ــ، وهو جزء لا يتجزأ من نتاج الفقيه الفيلسوف الذي كان ينشد وحدة المعرفة في وحدة بنائها المنطقي سواء تعلق الأمر بالتعاليم أو العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة من جهة، أو تعلق بالطب والفقه والسياسة من جهة أخرى[45].

وقد سعى ابن رشد نحو خلق جهاز فقهي متماسك وهو مرتكز على العقل من حيث الموضوعية واليقين تمهيدا لظهور علم جديد على يد الإمام الشاطبي الأندلسي (790 هـ / 1388 م) صاحب «الموافقات في الأصول»، هو «علم مقاصد الشريعة» الذي سيتبنّاه ويطوّره في العصر الحديث رجال الحركة السلفية وفي مقدمتهم في المشرق محمد عبده (ت 1905 م) ورشيد رضا (ت 1935 م)، وبالمغرب علال الفاسي (ت 1974 م) والشيخ محمد الطاهر بن عاشور[46] وهو عالم معتبر، توفي وقد قارب المائة من العمر (ت 1973 م) ، والذي يعدّ من بين أبرز فقهاء تونس.

الهوامش :

(1) ابن الأبار : "التكملة"، ج 2، ص 55 .

(2) نذكر له أيضا مؤلفين آخرين لهما صلة وثيقة بالفقه وهما : كتاب «مختصر المستصفى» نشره المرحوم جمال الدين العلوي (بيروت 1994)، هذا الكتاب هو اختصار وتهذيب لكتاب "المستصفى" للغزالي الذي ألفه في أصول الفقه، ثم كتابه الموسوم : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» وله عدّة طبعات. ومن أعماله الفقهية المخطوطة نذكر : "الدعاوي"، كتاب "الدرس الكامل في الفقه"، "رسالة في الضحايا"، "رسالة في الخراج"، "مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرّمة". راجع، أ. رينان : "ابن رشد والرشدية"، ص 28 .

(3) اقترن كتاب «بداية المجتهد» بفترة اكتمل فيها الفكر الرشدي إذ كتب ابن رشد كتاب «الكليات» في الطب «وتلخيص المقولات» لارسطو.

Robert Brunschvig : "Averroès juristes", Etudes d'orientalisme dediées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962, p. 56.

(4) جمال الدين العلوي : "المتن الرشدي"، ص 68 .

(5) لقد بقي كتاب «فصل المقال» وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد مجهولين مدى العصر الوسيط اللاتيني، الى ان ظهرت في العصر الحديث ولأوّل مرة طبعة مللر في ميونخ عام 1859 وهي تشمل «الفصل» و «المناهج» و «الضميمة» الرسالة الأخيرة هي توضيح لمسألة علم الله التي وردت في كتاب «فصل المقال»، راجع (ط. دار المشرق).

هذا الكتاب يضم مباحث ثلاثة اتخذ أولها شكل فتوى تقضي بوجوب النظر في القياس البرهاني وذلك على حجة النظر الشرعي، والمبحث الثاني وردت فيه مجموعة من الفتاوي ثلاث منها ضد الغزالي وواحدة يعول فيها على حجية قول ابي حامد في مسألة خارق الاجماع. وأما المبحث الثالث فيعرض أصناف الناس ومراتب الأقاويل والطرق المصرّح بها في الشريعة. راجع جمال الدين العلوي : «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد» ضمن أعمال الغزالي ــ العقل والمعجزة.

Ghazâli : "La raison et le miracle", Table Ronde (Unesco), ed., Maisonneuve et Larose (Paris, 1987), p. 147, 149.

(6) ولد ابن تومرت بمنطقة السوس جنوب المغرب الأقصى بقبيلة هرغة التي هي بطن من بطون قبيلة مصمودة الكبرى. أما الفترة التي يكون قد ولد فيها فتمتد بين 469 هـ ـ 474 هـ.

نشأ في أوج الدولة المرابطية وفي خضم اعادة الاعتبار الى المذهب المالكي، والعمل على نشره واعتبار الفقهاء جزءًا من قيادة الدولة الجديدة.

أخذ العلم من شيوخ انتموا الى مختلف المذاهب السنية ومن أبرزهم أبوبكر الطرطوشي

الاندلسي الأصل والمالكي المذهب. ومن الشيوخ الذين نالوا حظا كبيرا من العناية، حين يعرض لفترة رحلة ابن تومرت الى المشرق، الامام أبو حامد الغزالي. راجع : عبد الله علي علام : "الدعوة الموحدية بالمغرب"، دار المعارف، القاهرة 1964، ص 64 . حول ابن تومرت راجع : عبد المجيد النجار، "المهدي بن تومرت"، دار الغرب الاسلامي، بيروت 1983، ص 72. . ، علي الادريسي : "الامامة عند ابن تومرت"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1991، ص 103 ..، سعد زغلول عبد الحميد : «محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس» 1973 (محاضرات ألقيت بجامعة بيروت 1973 (39 ص ص). أبوبكر علي الصنهاجي : "أخبار المهدي بن تومرت"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986 (185 ص ص). انظر أسفله فصل : «علاقة النسق الفلسفي الرشدي بعلاقة المهدي بن تومرت».

(7) محمد عابد الجابري : «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ــ مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد». أعمال ندوة ابن رشد، الرباط 1981، ص 154 - 155 نشر هذا البحث في كتابه : «نحن والتراث» (المركز الثقافي العربي) بيروت 1993، ص 211 - 260 . أيضا :

Roger Arnaldez : "Averroès", in Multiples Averroès, Paris (Les Belles Lettres), 1978; p.14.

(8) محمد بن تومرت : «أعز ما يطلب»، تقديم وتحقيق د. عمار الطالبي، (المؤسسة الوطنية للكتاب)، الجزائر، 1985، ص 35 .

(9) لم يكن مقصد الموحدين محو المذهب المالكي، وإنّما قصدهم الرجوع الى الأصول وعدم الاغراق في الفروع بدون أن تربط بأصولها، وهذا ما يدل عليه كلام ابن رشد في كتابه «البداية»، مكررا القول ان هذا كتاب في الأصول وليس في الفروع. وكان يشير الى كون التقليد والفروع أمرا ينبغي أن ينتهى منه، وهذا ما أدى الى معاداته، لأنه لم يرض أيضا عن الإغراق في الفروع بدون ربطها بأصولها. وكان مرجعه «الكتاب» في الأدلة على العقائد، سواء في «الكشف عن مناهج الأدلة»، أو بخصوص «فصل المقال»، وهذا هو الذي يريد أن يرفع به ما حدث في ملّة الاسلام من انقسام.

(10) إذا كان «فصل المقال» موجها الى كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشريعة فإن «الكشف عن مناهج الأدلة» هو الكتاب الموجه الى الطائفة التي تعتقد أن الشريعة مخالفة للحكمة، وإن كان في ظاهره نقدا للخطاب الكلامي. ولهذا اعتبر هذا الكتاب حلقة وسطى بين «الفصل»و «تهافت التهافت». راجع جمال الدين العلوي، "المتن"، ص 96 - 97 .

(11) د. عبد المجيد الصغير، «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال»، المناظرة، الرباط، 1991، عدد 3، ص 23 .

وقد أنهى ابن رشد كتابه «الفصل» بالثناء والتنويه بالخلفاء الموحدين الذي رفعوا عن الحكمة «الكثير من الشرور والجهالات والمسالك المضلات وانعموا الخيرات وبخاصة على الصنف الذي سلك مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق» .فصل المقال (دار المشرق)، ص 58 .

(12) ابن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، (مطبعة الاستقامة) القاهرة 1952، ج 1، ص 2 . ويقول في موضع آخر : «فإنّ هذا الكتاب انما وضعناه لسيبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة

الاجتهاد إذا حصَّل ما يجب له أن يحصّل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه». ابن رشد، نفسه.

(13) عمار الطالبي : «النظرية السياسية عند ابن رشد»، ص 231 .

راجع أيضا :

E. Rosenthal : Averroès "Commentary of Plat'os Republic". Cambridge (University press), 1956, p. 14.

- "Political thought in Medieval islam", Cambridge (University press), 1958, p. 176.

Ralph Lerner : "Averroès on Plato's (Republic)", (University press), London 1974, p. 144.

(14) ابن رشد : «تهافت التهافت» (دار المعارف)، ج 2، ص 792 .

(15) - E. Rosenthal : political thought in Medieval Islam, p. 203.

ويشترط في الحاكم ان يكون جامعا لصفات : المعرفة الكاملة، الفضيلة الأخلاقية، الكفاءة العسكرية والكفاءة القانونية السياسية. ابن رشد : "تلخيص الخطابة"، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1967، ص 61 .

(16) يقول عنه ابن الأبار «وله تصانيف (. . .) منها كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه، أعطى فيه أسباب الخلاف، وعلّل فوجَّه فأفاد وأمتع به ولاَ يُعْلَمُ في فنه أمتَعُ منه ولاَ أحسن مساقًا»، التكملة، ج 1، ص 271 .

(17) د. محمد علي مكي : «فقه ابن رشد : قراءة في كتاب «بداية المجتهد»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف. الكويت، 1995، ص 407 .

(18) برانشفيك : «ابن رشد القاضي»، ص 35 .

(19) د. حمادي العبيدي : "ابن رشد وعلوم الشريعة"، (دار الفكر العربي) بيروت، 1991، ص 47، 49 . حول ابن رشد الجد راجع : د. مختار التليلي : "ابن رشد وكتابه المقدمات"، (الدار العربية للكتاب)، بيروت 1988، ص 141 - 351 .

(20) جمال الدين العلوي : "المتن الرشدي"، ص 67 .

يقول ابن رشد وليس كتابنا هذا كتاب فروع، وانما هو كتاب أصول المناهج (طبعة القاهرة)، 1975، ج 2، ص 479 .

(21) «البداية»، ج 2، ص 249 . لاحَظ برنشفيك ان تشبيه الفقيه المجتهد بصانع الخفاف لا ببائعها المستكثر منها منقول عن عبارة لأرسطو في كتاب المنطق «الأرغانون» (Organon) . برانشفيك، "ابن رشد القاضي"، ص 56، هامش 60 .

(22) د. حمادي العبيدي : «ابن رشد»، ص 66 - 67 .

(23) د. علي محمود على مكي : «فقه ابن رشد»، ص 427، 428 .

(24) د. عبد المجيد مزيان : «العقلانية الرشدية في علوم الشريعة»، ضمن مؤتمر ابن رشد، الجزائر، 1983، ج 2، ص 330 .

(25) د. حمادي العبيدي : «ابن رشد ...،» ص 72 .

(26) محمد الواعظ الخراساني : «ابن رشد الفقيه المالكي والفقه المقارن»، ضمن ندوة الكويت، 1995، ص 366 .

(27) «بداية المجتهد»، دار الفكر (د ت)، ج 2، ص 138 .

(28) نفسه، ص 152 .

(29) نفسه، ص 173 .

(30) «ابن رشد الفقيه المالكي»، ص 366 .

(31) نفسه، ص 367، راجع أيضا : د. حمادي العبيدي : «ابن رشد»، ص 126 - 129 . علي مكي : «فقه ابن رشد»، ص 409 .

(32) د. حمادي العبيدي : «ابن رشد»، ص 127 . وهذا الموضوع هو القسم الثاني من مباحث علم أصول الفقه.

(33) د. محمد علي مكي : «فقه ابن رشد»، ص 410 .

(34) حاول ابن رشد أن يبرز استخدام الاستدلال المنطقي البرهاني في مجال العقيدة فربطه بـ «القياس الفقهي» الذي يستخدم في الاستدلال الفقهي. فالفقيه الذي يدرس نصوص الكتاب والسنة ليتخذها مقدمات لأقيسته الفقهية التي يستنبط بها الأحكام الشرعية العملية مضطر الى الالمام بطبيعة الأقيسة وأنواعها وشروطها. د. حسن الشافعي : «ابن رشد المتكلم» : ندوة الكويت 1995، ص 517 .

(35) «بداية المجتهد»، (مطبعة الاستقامة)، ج 1، ص 4 .

(36) د. محمد علي مكي : «فقه ابن رشد. . .»، ص 411 - 412 . «فصل المقال» (دار المشرق)، ص 51 .

(37) «بداية المجتهد»، نفسه، ص 4 .

ان ابن رشد قد حافظ على مفهوم القياس العادي، وجعله يقتصر على نوعين، ففي كتابه لا نلاحظ الا استعمال القياس الشبهي وأحيانا قياس العلة أو المعنى. راجع حسن القرواشي : «المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد»، (الدار التونسية للنشر)، تونس 1993، ص 70. . .،

(38) د. عبد المجيد مزيان : «العقلانية الرشدية»، ص 331 .

(39) «فصل المقال»، (دار الآفاق)، ص 35 .

(40) «فصل المقال»، ص 43، 44 . من ناحية يلاحظ المستعرب غوتيي أن كلمة «حاكم» تنطوي على

دلالة مزدوجة تقوم على ائتلاف مفهوم الحكم كقرار فلسفي في الوجود والحكم كقرار سياسي في المدينة وهو ما يؤكد الرباط الداخلي بين الاهتمام النظري والاهتمام السياسي تمشيا بالنموذج الاغريقي للاشتغال بالحكمة.

L. Gauthier : "La théorie d'Ibn Rochd sur l'accord de la religion et de la philosophie", Paris (Vrin), 1909, p. 52.

(41) «بداية المجتهد»، (مطبعة الاستقامة)، ج 1، ص 5 - الاجماع هو الأصل الرابع من الأصول التي تتلقى منها الأحكام الشرعية.

(42) راجع د. عبد المجيد التركي : «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد (جامعة محمد الخامس) 1981، ص 188 .

نشره أيضا تحت عنوان :

A. Turki : "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'espagne mu- - sulmane" in : Multiple Averroès, Paris (Les Belles Lettres) 1978, p. 2-6.

يفرّق ابن رشد، على طريق الحزمية، بين القياس العقلي اليقيني، قياس الفلاسفة، وبين قياس الفقهاء الظني، ولم يتردد ابن رشد في الثناء على «طريقة ابن حزم» (994 م - 1064 م) التي رآها مبنية على أصول الكلام الفقهي، التي تقتضي ان «العمل ما لم يجب بالظن، وانما وجب بالأصل المقطوع به» ويستشف الباحث ــ عبد المجيد التركي ــ تفتح ابن رشد على الظاهرية تفتحا لا يعقل تصوره لدى مالكي آخر ولو كان معاصرا للموحدين. ونجد كذلك أثر الظاهرية عنده في الحاحه على أن الاجماع ليس مستقلا بذاته، نفسه، ص 187 - 189 .

(43) «فصل المقال» : مقدمة د. البير نصري نادر، (طبعة المشرق)، ص 19 .

حول الاجماع، راجع أيضا : حسن القرواشي : «المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد»، ص 99 - 105 ، د. حمادي العبيدي : «ابن رشد»، ص 169 - 176 .

(44) د. محمد عابد الجابري : تعقيب على مداخلة د. عبد المجيد التركي، «مكانة ابن رشد الفقيه»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، الرباط، ص 249 .

(45) جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي»، ص 183 .

في كتابه «بداية المجتهد» تتجلى لنا نزعة ابن رشد الأكسيومية، حيث عرض الفقه الاسلامي عرضا منظما لا حشو فيه ولا تداخل أو استطراد، مبينا مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف بأدلتها، حريصا على عرض آراء المذاهب المختلفة مع تبرير كل منها داخل منظومته الخاصة. د. محمد عابد الجابري : «نحن والتراث»، (المركز الثقافي العربي)، بيروت 1993، ص 240 .

(46) د. عبد المجيد التركي : «مكانة ابن رشد الفقيه..،» ص 189 .

لقد كان تأثير ابن رشد واضحا أيضا على تقي الدين بن تيميّة (661 هـ / 1263 م) وعلى تلميذه ابن قيّم الجوزيّة (751 هـ / 1350 م) ولكن تأثير ابن رشد على الشاطبي كان أكثر عمق ويتجلى

هذا التأثير في كتاب «الموافقات» الذي يعدّ انعكاسا لفلسفة بن رشد في منهج الاجتهاد، وفي ربط الفروع بالأصول وفي بناء الفقه على المقاصد الشرعية. انظر : د. حمادي العبيدي : «ابن رشد وعلوم الشريعة الاسلامية» ص 194 - 195 ؛ عبد المجيد الصغيّر : «مواقف «رشديّة» لتقي الدين ابن تيمية ؟ ـ ملاحظات أوليّة» ، ضمن (دراسات مغربية ـ مهداة الى المرحوم محمد عزيز الحبّابي). بيروت (دار التنوير للطباعة والنشر) 1985، ص 93 - 117 . . . ثم تسلسلت القائمة عبر الامام الشوكاني (تـ 1255 هـ) ومحمد عبده الذي كان يستمد مباشرة من ابن رشد والشاطبي وابن تيمية ويصدر فتاواه ويدعو الى الاجتهاد د. حمادي العبيدي، نفسه، ص 214، راجع أيضا. د. عزيز العظمة : «حدود الخطاب الاصلاحي العربي» في : دراسات عربية، عدد 9 / 10، بيروت 1997، ص 9 .

ابن رشد الطبيب

اشتهر ابن رشد بانشغاله بالطب فكانت تآليفه متعددة في هذا المجال. فصناعة الطب عنده «تتسلّم كثيرا من مبادئها عن صنائع أخرى، بعضها نظرية : وهي العلم الطبيعي، والقياس، وبعضها عملية : ومنها صناعة الطب التجريبية، وصناعة التشريح»[1]. ويتبين لنا في هذا التقسيم أيضا ربطه الطب بالفلسفة. فإن القسم النظري في الطب يشمل عنده «العلم الطبيعي»، وهذا العلم «تتسلّم منه كثيرا من أسباب الصحة والمرض، ولا سيما الأسباب القصوى كالاسطقسات وغيرها»[2]، وهو علم مشترك بين الطبيب وصاحب العلم الطبيعي[3]، «إذ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع، لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هُمَا أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه. وإزالة هذا»[4]. فالقسم النظري من الطب إذن جزء من أجزاء الفلسفة، وأما القسم العملي فمنه «صناعة الطب التجريبية» و «صناعة التشريح» وتندرج في الأولى «معرفة قوى أكثر الأدوية»[5]، وذلك لأن الذي يدرك منها بالقياس شيء نزر بسيط لا يكفي في تكامل وجود هذه الصناعة. فإذن الصناعة الطبية القياسية تقتصر على أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية[6] ويعيد ابن رشد نفس المعنى في «رسائله الطبية» «. . . لا بد من التجربة في هذه الصناعة، فإن أكثر المقاييس التي فيها هي براهين أسباب لا براهين وجود، وإن أعطت الوجود فظنا وتخمينا»[7].

يعطي ابن رشد إذن للتجربة وزنها في صناعة الطب ويرى أن «المعول في هذا المعنى على التجربة» لا القياس ويذهب الى ان «العقل لا يحيط بغير متناه» باعتبار أن خواص الأدوية لا يكتفى بالعقل في الإحاطة بمعرفتها لأن هذه الخصائص لا نهاية لها، ولذلك هاجم المتكلمين الذين ظنوا ان هذا جهل بالخصائص وحذّر الطبيب من خطر التجربة في خواص الأدوية أيضا حتى يثبت لديه أثرها بالتجربة المبرهن عليها. مع النصيحة باستعمال الأدوية التي يشهد لها الجميع[8]. لكن الوقوف على اليقين في جميع أجزاء الأدوية بالتجربة صَعْب

لأن الصناعة طويلة والعمر قصير. لذلك وجب على صاحب «صناعة الطب التجريبية» أن يأخذ مبادئ صناعته «من حيث هي مشهورة» وأن يستغل الجزء القياسي منها[9]. وفي قبول تعويض التجربة في معرفة مبادئ علم الأدوية بالمشهور من هذه المبادئ وبالقياس ربطٌ ظاهرٌ أيضا للطب بالفلسفة. فالأدوية المفردة أصبحت عند ابن رشد «أدوية وأغذية»، ينظر اليها من حيث صلتها بما هو أعلى منها في أنظمة «الصناعات» والعلوم المكوّنة للعلم الكلي، وهو الفلسفة[10].

أما في علاقة الطب بالفلسفة فابن رشد كان يؤكّد على تلازمهما وترابطهما فصناعة الطب لا تنال دون أن يكون صاحبها عارفا بصناعة المنطق : «فالطبيب الفاضل هو فيلسوف بالضرورة»[11] والطبيب الفيلسوف ليس من الضروري أن يكون ممارسا للعلاج، وكذلك كان حكيمنا ابن رشد فيما أكد ذلك هو نفسه في موضع من كتابه «الكليات في الطب»«... وذلك أني لم أزاولها كبير مزاولة اللهم الا في نفسي أو في أقرباء لنا أو أصدقاء. ولم أكن أيضا أتولى علاجهم، بل كنت أتصفّح ما يعرض لهم من التغايير عند معالجة الأطباء لهم في وقتنا الذين هم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة. ما خلا هؤلاء القوم بنو زُهْر وبخاصة أبا العلاء وابنه أبا مروان هذا المعاصر لنا»[12].

فالطب عنده صناعة فاعلة. وهذه الصناعة، أي الطب، لا يقصد منها شفاء الأمراض بطريق مباشر. كلا، فالجسم الانساني، في نظر ابن رشد، منظومة نسقية، اذا اختل فيها التوازن في حالة المرض، جاء الطب، لا ليعيد هذا التوازن بنفسه، بل ليساعد الجسم على أن يستعيد بنفسه توازنه الذاتي[13]، فصناعة الطب عنده إذن «ليست غايتها أن تبرئ ولا بد، بل ان تفعل ما يجب، بالمقدار الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب، ثم ينتظر حصولها غايتها، كالحال في صناعة الملاحة، وقوة الجيوش».

فصناعة الطبيب الفيلسوف صناعة تميل الى النظر أكثر من العمل، وإن ظلت في عداد العلوم العملية في مقابل العلوم النظرية.

تصانيف ابن رشد في الطب :

I ــ كتاب «الكليات في الطب» هو أهم مؤلفات ابن رشد الطبية، ألفه حوالي : 557 هـ / 1162 م[14] وقد ترجم الى العبرية ومنها الى اللاتينية تحت عنوان : "Colliget"[15]، وقد اقتصر ابن رشد في كتابه «الكليات» على المبادئ العامة في الطب، دون أن يتطرّق الى التفاصيل والجزئيات، تاركا لصديقه أبي مروان عبد الملك بن زهر (ت 557 هـ / 1162 م) وهو من كبار أطباء عصره[16]، أن يضع كتابا في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما كتابا شاملا في صناعة الطب ملاحظا ذلك في خاتمة «الكليات» : «فمن وقع له هذا الكتاب ــ دون الجزء واجب أن ينظر بعد ذلك في «الكنانيش» فأوفق «الكنانيش» له الكتاب الملقب «بالتيسير»[17] الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه ونسخته فكان ذلك سبيلا الى خروجه، وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التي قيلت فيه شديد المطابقة للأقاويل الكلية (...) وبالجملة من يحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية، يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في نفس العلاج والتركيب»[18]. لذلك افتتح ابن رشد كتابه «الكليات» بتقرير صناعة الطب التي هي «صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة، يلتمس بها حفظ بدن الإنسان، وابطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن، في واحدٍ واحدٍ من الأبدان. فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تُبْرئ ولا بد، بل أن تفعل ما يجبُ، بالمقدار الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب»[19].

نستخلص من ذلك أن هذا الكتاب اهتم بدراسة الطب العام، وقد حرص أبو الوليد أن يكون توطئة لصناعة الطب ويتبين لنا ذلك في فاتحة مؤلفه حين قال : «الغرض في هذا القول أن نثبت ها هنا من صناعة الطب، جملة كافية، على جهة الإيجاز والاختصار. تكون كالمدخل لمن أحبّ أن يتقصّى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضا لمن نظر في الصناعة، ونتحرى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وان خالف ذلك آراء أهل الصناعة»[20].

ولعل في هذه الافتتاحية التي بدأ بها ابن رشد كتابه «الكليات» متحدثا عن «الغرض من صناعة الطب» ما يذكرنا بمقدمة «المختصر في المنطق» الذي اعتبره

هو أيضـا مـدخـلا لصنـاعـة المنطق، ولكن صـاحب «الكليـات» لم يكن يروم فحسب إنقاذ ما هو ضروري من صناعة الطب، كما فعل في المنطق وغيره، بل كان يطمـح فضلا عن ذلك الى تصـحيح القـول الطبي وفق الأصول الطبـيعـية ومحددات الـقول العلمي كما تصـفها صناعة المنطق مـستلهما في ذلـك أعمال جـالينوس الطبيـة، ومضـيـفا الـى ذلك بعض التـحفظات والانـتقـادات لآراء جالينوس[21]. على أن مذهـب ابن رشد أقرب الى مـذهب أرسطو. فهـو ينطلق من ربط الطب ـ بمختلف مـباحثه ـ بغـيره من «الصنائع الفكرية»[22]. كمـا نجد في الكتـاب إشارات كثيرة الى أبقـراط وغيـره من السابقين (الرازي وابن سـينا والكندي مـثـلا) والمعاصـرين (بني زهر، ابن طفـيل، ابن وافـد)، وان اعـتبـر جالينوس (ت : 201) مرجـعه الأول في الصناعة[23] فجمع من مـادته العلمية واتبع طريقـتـه في التـبـويب ومنهـجه في القـول وآراءه في خـصـائص الأدوية وأفعالها، فـاكتفى من أدوية جالينوس بالمشهور من أدويته والاقـتصار في القول فيهـا على خصائصهما وأفـعالها. وقد وجد بذلك مجـالا لابداء رأيه بل لمخالفة جالينوس أيضا[24] وهي نوع من «الشكوك» دونها ابن رشد في «رسـائله» الطبية وكلها تلاخيص وتعاليق على بعض مؤلفات جالينوس وهي :

ـ تلخيص اسطقسات جالينوس.

ـ تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

ـ تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

ـ كلام في اختصار العلل والأعراض لجالينوس.

ـ مقالة في حميات العفن لجالينوس.

ـ مقالة في أصناف المزاج لابن رشد.

ـ مقالة في الترياق لابن رشد.

ـ في حفظ الصحة لجالينوس.

ـ في حيلة البرء لجالينوس[25].

فابن رشد يعترف بقيمة المادة العلمية التي قال بها جالينوس وبمعطياتها الطبية فكان موضوعيا في طرحه شارحا طريقته النقدية قائلا : «ونحن ننظر في ذلك فإن كان ما استدركه جالينوس على القدماء حقًا شكرناه على ذلك، وان لم يكن حقا عرفنا موضع الغلط في قوله، وصواب قول القدماء في ذلك، ولنجعل مبدأ الفحص في ذلك الأمور الكلية التي تبينت في الرابعة من "الآثار" ، وفي الثانية من كتاب الكون والفساد»[26].

من هذا المنطلق يتبيّن لنا أنّ الهدف الأوّل من كتاب «الكليات» هو نقل النظر الطبي من الاغراق في الجزئيات الى الإمساك بالكليات التي تنير تلك الجزئيات وتعمل على تنظيمها وضبطها. فإن المهمة الضرورية العاجلة التي تنتظر الطبيب الفيلسوف هي رفع هذه الصناعة الى مستوى الكليات[27] مصرّحا بما يلي : «فإن كتابنا هذا انما قصدنا فيه أن نجعله كالدستور والقانون لمن أحب أن يستوفي أجزاء الصناعة على هذا التقسيم والترتيب. وبالجملة فنسبته الى هذه الصناعة يشبه أن تكون نسبة اسطقسات الصناعة الى الصناعة، فكما أن الزواقين انما يرسمون الصورة التي يقصدون تصويرها ثم يملأون تلك الرسوم بالأصباغ والألوان حتى تحصل تلك الصورة على الكمال الأخير، كذلك حالنا نحن في هذا الكتاب»[28].

بدأ إذن ابن رشد بتقرير صناعة الطب ثم بيّن لنا المحاور التي شملتها هذه الصناعة وهي ثلاثة : أحدهما معرفة الموضوعات، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها بالموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي بها تحصل الغايات[29].

وتوافق القسم الأوّل في الطب معرفة الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان «البسيطة والمركبة»، أي علم التشريح؛ ويوافق القسم الثاني حفظ الصحة وإزالة المرض، ويوافق القسم الثالث الآلات التي تُحْفَظ بها الصحة ويزول المرض، أي علم الأدوية.

فصناعة الطب قد انقسمت الى سبعة أجزاء، يعرض لها ابن رشد بالتفصيل :

1 - كتاب التشـريح، ذكر فيه أعضاء الجسم الانسـاني المشاهدة بالحس سواء منها ما كان بسيطا أو مركبا.

2 - كتاب الصحة، عرّف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها (وهو علم وظائف الأعضاء).

3 - كتاب المرض، ذكر فيه أنواعه وأعراضه.

4 - كتاب العلامات الصحية والمرضية.

5 - كتاب الأدوية والأغذية وسماها الآلات.

6 - كتاب حفظ الصحة (وهو الطب الوقائي).

7 - كتاب شفاء الأمراض (وهو علم المداواة)[30].

والجـدير بالملاحظة أيضـا ان ابن رشـد آمن إيمانا يقـينيـا بضرورة التـجـريب «... لا بد من التجربة في هذه الصناعة، فإن أكثر المقاييس التي فيها هي براهين أسبـاب لا براهين وجود، وان أعطت الوجـود فطنًا وتخمـينًا»[31]، لأن صناعة الطب فيما يذهب الـيه صناعة تجريبية «ولذلك ما ينبـغي إذا ركب دواء بالقياس الى من يهتم بأمره أن يـصحح أولا بالتجربة في غيـره ثم يستعمل فيـه إذا حُمد بالتـجـربة وصح منه الغـرض الذي قـصـد اتخـاذه منه بالقـيـاس أعني المنفـعـة المقصودة»[32]. فصناعة الطب إذن في جـانبها النظري القياسي تعطي أسـباب ما وصلت اليه الطريقة التجـريبية وهو ما يحتاج اليه الطبيب «بعـد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة الى طول مزاولة (...) فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة، حصلت له مقدمات تجريبية»[33].

وقد أشار ابن رشد الى أهمـية الطب وتأثيره في اصلاح الأبدان. «وذلك أن نسـبة الطبـيب الى صحـة الأبدان نسـبة الشـارع الى صحـة الأنفس : أعني ان الطبـيب هو الذي يطلـب أن يحفـظ صحـة الأبدان إذا وجـدت ويسـتـردّها إذا عدمت»[34] ففي هذا المستوى العـالي من النظر يرى ابن رشد «ان الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب فـخطأه مصفوح عنه، كـذلك الحاكم الذي أخطأ في الحكم. ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن»[35].

II - شرح ابن رشد على الأرجوزة المنسوبة لابن سينا في الطب (575 هـ / 1179 - 1180 م)

اعتبر ابن رشد "الأرجوزة" المنسوبة الى ابن سينا في الطب[36]، «أنها أفضل من كثير من المداخل التي وضعت في الطب، مع ما اختصت به من النظم الميسر للحفظ، والمنشط للنفس»[37].

وقد ألّفت شروح متعددة لهذه الأرجوزة في اللغة العربية. وترجم شرح الأرجوزة (Canticum) الى اللغة اللاتينية عام 1284 م من قبل ارمنقود (Armengaud de Blaise)، كما أصلحها وراجعها أندري البقو (Andrea Alpago)، فطبعت لأوّل مرة بمدينة البندقية عام 1884 م ونشرت بعد ذلك عدة مرات[38].

تابع ابن رشد في شرحه طريقة الأرجوزة في عرض الأصول النظرية والعملية التي ذهب اليها ابن سينا في علم الطب من المبادئ والمشاهدات والنصائح الغذائية والعلاجية وختمها بالجزء العملي الخاص بالجراحة وآلياتها وهي في الأصل خلاصة مكثفة لكتاب «القانون في الطب»[39].

لم يكن شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا في الطب مبادرة خاصة منه، كما هو الحال في تأليف كتاب «الكليات في الطب» وكما هو الشأن في تلاخيصه الكثيرة لمؤلفات جالينوس في الطب، وانما كان تأليفها استجابة لأمر من أحد أعيان الموحدين كما صرّح في ديباجة شرحه هذا[40]. ولم يمنعه نقده لابن سينا في مجال الفلسفة العامة ان يشرح ارجوزته في الطب[41] ومن هُنا صحّ اعتبار شرحنا هذا آخر الإحالات الى ابن سينا في المتن الرشدي[42].

قسّم ابن رشد شرحه المختصر الى جزئين : نظري وعملي. ويتمحور شرحه في الجانب النظري حول : الفسيولوجيا والمرض، والدلائل.

أما الباب الثاني فقد اهتم بالطب العملي : من ناحية العلاج بالأدوية والتدبير ثم الجراحة.

وأما تقسيمه الطب الى عِلمي وعَملي، فالجزء العلمي من الطب عنده هو الذي يشارك فيه العلم الطبيعي «والمقصود منه العلم فقط لا العمل»[43]. أما

القسم العملي فيحذقه المتعلم بالاحتذاء أي بالتطبيق ويتفرع الى قسمين أحدهما ما يعمل باليد مثل خياطة الجراحة (. . .) والثاني الى ما يعالج به من الأدوية والى ما تحفظ به الصحة من الأغذية وهذا الصنف يتضمن معرفة الأدوية وكيف وجه العلاج ومعرفة طبائع الأغذية وكيف وجه حفظ الصحة بها[٤٤].

ويتبيّن من خلال شرح «الأرجوزة» ان ابن رشد فرّق بين مذهب الفلاسفة في صناعة الطب ومذهب الأطباء لذلك نستشف من خلال مضمون هذا الشرح معطيات تاريخية طبية فلسفية فهو قد فصل القول في بيان مذاهب الفلاسفة والأطباء في تكوين الجسم أو في مادة تركيبه. فذكر مذهب أبقراط وجالينوس وذكر اختلاف الفلاسفة والأطباء في العناصر التي تتكون منها الأجسام المادية هل هي أربعة أو اثنان أو واحد، وهل هي ذرّات غير منقسمة، وذات طبيعة واحدة، وهل هي أساس العناصر الأربعة ذاتها وسائر الموجودات[٤٥].

ورغم شرح ابن رشد للأرجوزة السينوية وامتداحه لها الا انه عارضه في بعض الموضوعات كعدم ذكره لبعض الأخلاط المشهورة مع عدم ذكر أمزجة الأعضاء والعلامات الدالة على أمزجتها. كما خالفه في فصد ابن الستين وابن السبعين، وأن ذلك إفراط وتجاوز في الأمر بالفصد وخاصة إذا أريد بذلك حفظ الصحة. وينكر على ابن سينا نسبة النحوس والسعود الى الكواكب ودلالتها على سلامة النفوس أو هلاكها في أمراضها الى غير ذلك من ملاحظات التقصير والمآخذ التي وقع فيها ابن سينا في الأرجوزة[٤٦]. فأدت إشاراته وملاحظاته الى تنبيه الطالبين في هذا العلم لاستكمال جوانب النقص الواردة فيها.

III - كتاب «الترياق» في الطب :

وهذه ثالث مقالة من المقالات الطبية التي وصلت إلينا وهي أيضا كتبت تلبية لطلب أحد أعيان القوم، ولم تكن مبادرة من ابن رشد نفسه[٤٧].

اهتم ابن رشد بموضوع «الترياق»[٤٨] الذي يعتبر من أقوى المستحضرات الصيدلية التي ظهرت في الأزمنة السابقة فعالية. لذلك كان على ابن رشد أن

يعطي لهذا الصنف من «إكسير الحياة» اهتمامه الخاص كطبيب مباشر، فقد اطلع على كتب الأوائل ودوّن لنا ما كتبوه عن «الترياق»[49] وفي كيفية استعماله الصحيح في حفظ الصحة من حدوث الأمراض الكبار. وفي مجال استخدامه في العلاج لبعض الأمراض وحدّد ابن رشد الأمراض التي يمكن أن يعالجها الترياق ووضع شروحا لأسباب استخدامه، بينما نجده قد حذّر من استخدامه في علاج البعض الآخر ذاكرا الأسباب التي دعته الى هذا التنبيه والتحذير، ويشدّد أيضا على ضرورة الحرص عند وصف الترياق وجرعته، ألاّ يعتمد على القياس بل يجب أن تكون التجربة أساسا لوصفه وتحديد جرعاته : «وأما هل الأمر في الترياق هكذا فليس سبيل الى تصحيحه الا بالتجربة، إذ ليس للقياس في ذلك مدخل، ولعل هذا إنما يعرض في بعض القوى الموجودة في الترياق دون بعض، أعني أن تكون بعض القوى الموجودة فيه أقوى من قوى الأدوية المفردة التي تركب منها. وإذا تقرّر هذا، فكيفما كان الأمر، فلا خلاف أن الترياق نافع من السموم، وأنه يجب أن تكون الشربة منه يختلف مقدارها بحسب اختلاف مقدار السم، ومقدار قوة البدن الواردة عليه، وهذه المقادير لا سبيل الى اثباتها بالقياس، بل بالتجربة، وقد أثبتها الأطباء في كتبهم، وسننقل نحن من ذلك ما نرى أنه أشد موافقة للقياس»[50].

لم يكتف ابن رشد بما قاله سابقوه عن الترياق، حيث لم يشرح أي منهم طريقة تأثيره، بينما يتصدى ابن رشد لهذا المبحث التي هو في حاجة الى خلفية علمية ثاقبة ودراية بكثير من تأثير المواد على الجسم عامة والأعضاء خاصة وأثر كل مادة مضافة في الترياق[51].

ويرى ابن رشد أن حفظ الصحة إنما يأتي بالغذاء الجيّد والشراب النظيف والهواء الصحي. بينما الدواء لا يحفظ الصحة وكذلك الترياق. فالدواء يعتبره ابن رشد مادة غريبة داخل الجسم فإذا تناولها الأصحاء أصابت بعض الأعضاء بالضرر بسبب انعكاساتها وتأثيراتها المختلفة خاصة الكبد والكلي وهي الأعضاء المنوط بها عمليات تخلص الجسم من السموم[52].

الأمراض والأعراض :

عني ابن رشد أيضا بالأمراض وعلاماتها. فصنفها نوعين : أمراض الأعضاء المشابهة الأجزاء، وأمراض الأعضاء الآلية :

الأولى سببها سوء المزاج، ماديا كان أو غير مادي، وهي تقابل ما يطلق عليها (الباثولوجيا العامة) ومن أمثلتها الحميات والأورام.

أما الثانية فتشمل أمراض عضوٍ من أعضاء الجسم وهي (الباثولوجيا الخاصة)[53].

وفي الاستدلال على الأمراض الباطنة يقول إن «الأمراض منها ما هي في ظاهر الجسم، وهذه بيّنة الوجود بنفسها (. . .) أما الأمراض التي في باطن الجسم فانها تحتاج الى ثلاثة أحوال من الاستدلال : أحدهما الاستدلال على العضو الألم، والثاني الاستدلال على المرض نفسه، والثالث الاستدلال على سببه»[54]. أما تعريفه للمرض فهو عنده : «حالة في العضو بها يفعل على غير المجرى الطبيعي أو ينفعل»[55]، وعرفه في شرح الأرجوزة : «المرض بالجملة هو هيئة في الأبدان تضرّ بالأفعال أو الانفعالات» وجعل العرض مرادفا للانفعال : «الانفعال وهو المسمى عند الأطباء عرضا»، وبيّن بدقة الارتباط بين الأعراض وبين الأمراض والأسباب ارتباطا منطقيا ووجوديا فالأعراض عنده : «هي احوال تتبع الأمراض، كما أن الأمراض تتبع الأسباب فتلزم عنها» و «ينبغي أن تعلم أن أسباب هذه الأعراض هي الأمراض أنفسها». ويحدّد دلالة الأعراض بأنها : «هي عند الطبيب أدلة على الأمراض، والسبب في ذلك أنه لما كانت الأمراض هي سبب الأعراض، وكانت المسببات تدل على الأسباب مثل دلالة الدخان على النار، دلت الأعراض على الأمراض»[56].

وصف لنا ابن رشد الكثير من الأمراض وعلاماتها ومضاعفاتها بكل حذق ومعرفة لعلم الطبابة[57]. ففي باب «أعراض صغار تنذر بأمراض كبار» دوّن لنا ابن رشد بكل تركيز وخبرة ــ وذلك بشهادة أهل الاختصاص ــ أنواع الأمراض وأعراضها، وهي على سبيل المثال :

ـ الصداع الدائم، والشقيقة يخشى منها نزول الماء في العين.

ـ حمرة الوجه والعين، وظهور العروق فيها، والدموع السائلة منها، والنفور من الضوء مع شدة الصداع، ينذر بالورم الحار في الدماغ.

ـ الكابوس والدوار إذا أزْمَنا وقويا أنذرا بالصرع.

ـ تواتر النزلات يخاف منه السل.

ـ الامتلاء المفرط يخاف منه نفث الدم، والسكتة، والموت فجأة.

ـ الثقل والتمدد في أسفل البطن والخواصر مع تغيّر حال البدن عن العادة ينذر بعلة في الكلي.

ـ شدة حمرة الوجه، وضيق النفس، وبحة الصوت، تنذر بجذام.

ـ البهق يخشى منه البرص[58].

ولم يغفل ابن رشد عن الكلام عن الأعراض النفسانية فيرى أن من جملة الأعراض النفسانية : كالغضب والحزن والفرح والفزع والروع والقلق وكذلك ظاهرة النوم والأحلام والكابوس والصّرع. والى أسباب بدنية تطرأ من خارج كفساد الهواء[59].

ففي هذا الباب وصف لنا ابن رشد العديد من الأعراض النفسية التي عرّفها الأطباء بالقوى السياسية «وهي التخيّل، والفكر والتذكر. وهذه القوى لا يتم فعلها إلا بالدماغ. ولما كان الدماغ سهل الانفعال لكونه باردا رطبا كانت الأعراض الداخلة على هذه القوى أكثر ذلك إنما سببها أمراض الدماغ. إما مرض أولي فيه، وإما بمشاركة غيره من الأعضاء (...) فإنه متى اعتل مقدم الدماغ اعتل التخيل، ومتى اعتل وسطه اعتل الفكر، ومتى اعتل مؤخره اعتل التذكر والحفظ»[60].

وأما السبب في أن يكون فعل هذه القوى فعلا منكرا فهو سوء المزاج الصفراوي أو السوداوي، وذلك أنه متى غلب على الدماغ سوء مزاج صفراوي حدثت تخاييل فاسدة (...) وأما الفساد الذي يعرض عن سوء المزاج السوداوي

فيخصه فزع من غير سبب، وهموم، وسوء الظن (. . .) وهذا الفعل للنفس انما هو شيء تابع للمزاج السوداوي»[01]. واذا كان المريض يحلم في النوم بالبحار والمياه ويشتكي الكابوس ولا يجيد الهضم فتلك أعراض تابعة لمزاج البلغم عنده، كما بيّن أن الهذيان يمكن أن يكون علامة على تورم في الدماغ[02]، ويرى أن سبب النوم إما التعب وإما هضم الطعام ولذلك إذا أصيب الانسان بالأرق انتابه قلق وكرب. وبما أن النوم هو وقت الراحة، راحة البدن بالطبع، فإنه إذا أحدث النوم وجعا دلّ على سوء الحال[02].

ووصف لنا العشق وقال بأنه مرَض نفساني تابع لمزاج البدن.

الأدوية والأغذية :

اهتم ابن رشد بمادة العلاج الطبي التي أولاها أهمية في مؤلفه : «الكليات في الطب»، وخصص معظمه لأنواع الأغذية والأدوية وأفعالهما[03].

والأدوية لها قوى ثلاث : أولٌ هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وثوانٍ مثل الانضاج والتليين والتحليل والتفتيح، وثوالث مختصة بأعضاء معيّنة كالمدرة للبول والمنقيّة للرئة[04] يقول في هذا الشأن «إن الأدوية من حيث هي مركبة من الاسطقسات[05] إما أن تفعل عنها الأبدان انفعالات شبيهة بما فيها من القوى الأسطقسية مثل أن تحدث فيها حرارة، أو برودة أو رطوبة أو يبوسة، شبيهة بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي فيها. وإما تنفعل انفعالات ليست شبيهة بما فيها القوى الأسطقسية، (...) التي تفعل فيه مثل التصليب، والتليين، والتسويد، والتحمير وغير ذلك. والموضوع الذي تعرض فيه هذه الانفعالات اذا كان أي عضو اتفق سميت تلك الأفعال للأدوية ثواني، وأما اذا كان الموضوع لها عضوا خاصا سميت أفعالاً ثوالث مثل الأدوية التي تدر البول وتنقّي الرئة»[06].

واستكمالا لهذا رسم لنا ابن رشد طبائع الأدوية الفاعلة والمشهورة مبتدئا أولا بالثواني قائلا : «ان هذه الأدوية منها المنضجة وهي المقيّحة، ومنها الملينة ومنها المصلبة، ومنها المسددة، ومنها المفتحة، ومنها المخلخلة، ومنها المكثّفة،

ومنها الموسعة لأفواه العروق، ومنها المضيقة القابضة، ومنها المسكّنة للأوجاع، ومنها المحرقة، ومنها المعفّنة، ومنها المذيبة للحم، ومنها الداملة، ومنها المنبتة للحم، ومنها الجاذبة، ومنها المقويّة، ومنها الصحيّة»[67].

والأدوية أيضا توصف إما مفردة أو مركّبة، كما حدد لنا ابن رشد الأسس الواجب اتباعها في تقدير الأدوية مدوّنا لنا ما يلي : «فوجب تقدير الأدوية في مرض مرض، بحسب قوّة المرض والمريض وبحسب المزاج والحسّ والبلد والعضو الذي فيه المرض إن كان المرض مخصوصا بعضو ما. وكلما كان الدواء أقوى كانت المضادة فيه لبدن الانسان أكثر، إن كل دواء فهو مضاد لبدن الإنسان، وانما هو نافع لبدن الإنسان بما هو دواءإذا كان في بدن الإنسان مرض مضاد له.

ولذلك لا ينبغي أن تتجاوز قوة الدواء قوة المرض، ولا أن تَفْضُلَ عليه، لأن الفاضل منه يكون ممرضا للبدن ...

وتختلف الأدوية المستعملة في ذلك حسب مقادير الاستعدادات التي في الأبدان للأمراض، وبحسب أنواع الأمراض»[68].

أ/ في تعداد الأدوية :

ـ في شرحه لأرجوزة ابن سينا دوّن لنا ابن رشد قائمة احتوت على أسماء الأدوية مرتّبة حسب محلّ استعمالها من البدن. فالأدوية «إما أن تستعمل من خارج وإما من داخل، وان استعملت من داخل فإما أن تستعمل عن طريق الفم، وإما عن طريق المخرج»[69] والمتمثلة في : تقطير (من مخرج البول)، حقن (من مخرج الفضلة اذا كان سائلا)، فتائل : الخرق المفتولة التي توضع في الجراحات الغائرة).

أما أسماء ما يرد من الفم فهي : معجون، شراب، سفون (الأدوية اليابسة المسحوقة)، حبوب، نجاتج (أو الرب، مشروب مسهل)، غراغر[70].

ـ أما الكتاب الخامس ـ كتاب الأدوية والأغذية ـ من الكليات ـ فقد اشتمل على ستّة وتسعين ومائتين (296) دواء منها ستة وثلاثون ومائتا (236) دواء من النبات أي أكثر من ثلاثة أرباعها أدوية نباتية[71].

وقد جعل أدوية القسم الأول ثلاثة أصناف متتابعة : الأول في «الأغذية المحضة» والثاني في «الأغذية الدوائية» والثالث ــ وهو أطولها ــ في الأدوية، وجُلها نباتي، وبعضها معدني وحيواني. ولم يخلط ابن رشد هذه الأنواع ببعضها بل بدأ بالأدوية النباتية ثم الأدوية المعدنيّة فالأدوية الحيوانية[72].

ب/ نماذج في تشخيص الأغذية :

« ... ويتلو الخبز في الجودة الحساء المتخذ من فتاته. وفتات الخبز إذا سلق بالماء الحار مرات تولد عنه غذاء في غاية الخفة وسرعة الهضْم، وهو أخص شيء بالمرضى الذين أمراضهم حادة. وأما ماء الشعير فهو في الأدوية أدخل منه في الأغذية، وهو من الجهد في الأمراض الحادة اليابسة أنه مسدد، مرطب، معدل، ذو جلاء، حسن الكيموس، ليس بمنفخ، ولا بطيء الانحدار».

ــ «وأما اللحوم : لجميع الناس فهي لحوم الدجاج الفتية المصححة. ثم يتلوها في الجودة لحوم الجداء، وللحوم الدجاج خاصة غريبة في تعديل المزاج، ولذلك أمراقها تشفي المجذومين، ثم يتلو لحم الجديان في الجودة لحوم الكباش الفتية هذا هو رأي القدماء».

ــ «وأما الفواكه : فافضلها التين والعنب، والتين في مزاجه حار، رطب، يخل بالمعدة، ويلين البطن، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنية وأفضله أتمه نضجا.

وأما العنب فحار، حرارته قليلة، رطب باعتدال، يخصب البدن بسرعة باعتدال الا أنه تكون عنه رياح في الهضوم.

وأما الزبيب، فحار، رطب، منضج، نافع للكبد».

ــ «وأما المياه فإن أفضلها ما يراه أبقراط وسائر القدماء، هو مياه العيون الشرقية النابعة في الأرضين التي ليست بصلبة، جبلية، ولا دمنية، سباخية، فإن هذه المياه هي أعذب المياه وأفضلها وذلك انها أخف المياه وزنا»[73].

أما قوله في «الأغذية الدوائية» التي منها : نبات، ومنها حيوان، ومنها فضل الحيوان، ومنها أشربة، والنبات منه : حبوب ومنه فواكه ومنه بقول :

1 ــ الباقلى : يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضجها.

ــ الحمص : يزيد في المني، ويدر البول، والطمث، ويفتت الحصى الأسود منه. وخاصته تحمير البشرة، وذلك ضرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح، ولذلك يعين الباه.

ــ العدس : وأفعاله الثوالث أنه يقطع الباه، ويولد ظلمة البصر وهو اذا سلق بالماء حابس للبطن.

ــ الأرز : يقطع الإسهال، وهو غذاء لذيذ إذا طبخ باللبن.

ــ اللوبيا : تخصب البدن، وتدر البول، والطمث، وتلين البطن.

2 - أما الفواكه فهي :

ــ التفاح : خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية، وبخاصة القلب، وهو يقوي الدماغ بالشم.

ــ الكمثرى : وأفعاله قبض البطن، وخاصته قطع العطش.

ــ السفرجل : وخاصته أنه يشد النفس، وينفع من الخفقان بشمه.

ــ الرمان : منه الحلو، ومنه الحامض، وكلاهما يرطبان إلا أن الحلو أرطب وأحر، وتكون عنه نفخة يسيرة، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد في المعدة.

ــ الخوخ : خاصته أنه اذا شم نفع من الغشي وينفع أكله من بخر المعدة، واما لب نواه فانه يجلو الوجه، ودهنه ينفع من ثقل السمع، وعصارته تقتل الديدان.

ــ اللوز : وله خواص كثيرة منها : انهم زعموا أنه يزيد في جوهر الدماغ، وينوم نوما معتدلا، ويجلو وينقي مجاري البول، وهو بالجملة يصلح لمن يشكو هلاسا ونحافة، ودهنه أفضل الأدهان في الترطيب لأصحاب التشنج اليابس.

ــ الصنوبر : ودهنه يشفي من الفالج، والاسترخاء.

ــ الفستق : يقوي المعدة، والكبد، وبالجملة هو من الأدوية العظيمة المنافع.

3 - والبقول تتمثل في :

ـ الكرنب : وخاصته أن عصارته تصفي الصوت.

ـ البطيخ : وأفعاله إدرار البول، حتى زعموا أن الادمان على شرب مائه أمان من الحصى.

ـ اللفت : يولد نفخا، ويهيج الباه، ويسخن الكلي، والظهر.

ـ البقلة الحمراء : تطفئ العطش، عاقلة للبطن، مذهب فيما زعموا للضرس[74].

وهكذا عرّف لنا ابن رشد خصائص الدواء ومنافعه، معتمدا في ذكر تلك المنافع على ما قاله جالينوس وهذا التأثير ناتج عن كونه طبيبا فيلسوف وليس عن كونه مؤلفا في الأدوية المفردة، إذ لو اعتمد ابن رشد هذا المقياس الثاني لكان ديوسقريس أحق بالثقة من جالينوس لأن جالينوس كان من المعتمدين عليه، لكنه أعاد النظر في عمل ديوسقرديس باعتماد التجربة والقياس، واستطاع أن يضيف الكثير الى العلم الذي تركه ديوسقرديس[75]، وخاصة في ذكر خصائص الأدوية كالكيفيات والطبائع والقوى، وفي تجريب أفعالها[76]. أما ابن رشد فقد غلب عليه النقل من جالينوس ولم يخلص من تأثير الفلسفة رغم اعتباره الأدوية عامة من «العلم العملي» أو «الصناعات التجريبية» في الطب.

منهجه في الطب :

اتّسمت منهجية ابن رشد بالدقة في ذكر المصادر التي أخذ عنها، مع شكوكه ومخالفاته أحيانا في صحة النصوص التي رجع إليها، تاركا على حدة الجانب المخيالي الخرافي الذي قالت به أدبيات الطب القديم وهي تجارب أهل النجوم ومدى تأثير الكواكب والقمر على الانسان، قائلا بالاجتهاد ونبذ التقليد غير المعتمد على التمحيص والشكوك في صحة أو عدم صحة ما قال به القدماء. ومن سماته المنهجية دقة تعريفاته للمصطلحات الواردة في نصوصه الطبية والفلسفية، ويلاحظ أيضا أنه اتّبع منهج جالينوس في ما سمّي بـ «تبعية التأليف». وقد اتبعه في «القول» في الأدوية المفردة ولم يكن جالينوس مصدره

في الجمع والتبويب فقط بل كان مصدره الأساسي في «التعريف» بأدويته أيضا وذلك في ركن الخصائص والمنافع العلاجية[77].

وهكذا اهتم ابن رشد بالطب من حيث هو جزء من العلم الطبيعي وقد عني بالأدوية من حيث هي وسائل لتحقيق حفظ الصحة وإزالة المرض.

ومن جهة أخرى إذا كان ابن رشد قد درس الطب من جهة أنه مسائل كلية، فليس معنى هذا أنه أهمل المسائل الجزئية، بل إنه حاول أن يرد الجزء الى الكل، وهو الذي يعتبر في نظره شيئا ثابتا يقينيا يقوم البرهان عليه : «فإن البرهان ليس يقوم على الأشياء الجزئية من حيث هي جزئية، وانما يقوم على طبيعة المشترك الكلية»[78]. ولذلك يتبيّن أن كتاب «الكليات» كان دفاعا عن الطريقة الكلية في مقابل الطريقة الكناشيّة الجزئية التي لا يمكن أن تقوم للطب قائمة بالاعتماد عليها وحدها. كما جاء هذا الكتاب لتصحيح مسار صناعة الطب وما داخلها من تشويش[79].

وليس هناك أدنى شك في أن حديثنا عن المرجعية الطبية لابن رشد الفقيه والفيلسوف ينطلق من مذهبه نفسه الذي يعتبر العلم أداة للوقوف على الحقيقة.

والقارئ المتأمل في نصوص ابن رشد الطبية والفقهية والفلسفية يقف على مدى أهمية بنية هذا الفكر وانعكاسه على الساحة الطبية آنذاك.

الهوامش :

(1) ابن رشد : «الكليات في الطب» (تحقيق وتعليق د. سعيد شيبان ود. عمار الطالبي). ـ مراجعة د. أبو شادي الراوي. الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1989. ص 21.

(2) نفسه ص 20.

(3) د. ابراهيم بن مراد : «النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد أو علم الأدوية المفردة في كتابي القانون والكليات»، ضمن ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، الكويت 1995، ص 325.

(4) "الكليات"، ص 21.

(5) "الكليات"، ص 21.

(6) "الكليات"، ص 21-20.

(7) ابن رشد : «الرسائل الطبية»، (تحقيق جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد)، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1987، ص 330.

(8) د. عمار الطالبي : «ابن رشد وشرحه لأوجوزة ابن سينا»، ضمن أعمال ندوة الكويت، ص 142.

(9) د. ابراهيم بن مراد : «النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد...»، ص 325، «الكليات»، ص 21.

(10) د. ابراهيم بن مراد، نفسه، ص 325-326 .

علم الأدوية المفردة علم مستحدث في الثقافة العربية فهو من العلوم الدخيلة التي انتقلت إلى العرب بالترجمة عن طريق النصوص اليونانية وخاصة بترجمة كتابين لهما الفضل في نشأة هذا العلم وفي التأليف فيه، هما : كتاب «المقالات الخمس» لدياسقوريدوس (من القرن الأول الميلادي) وكتاب «الأدوية المفردة» لجالينوس البرغامي (من القرن الثاني الميلادي). إلا أن الحديث عن الأدوية المفردة لم يكن دائما مستقلا عن الحديث العام في الطب والصيدلة، بل كان جزءا منه يفرد بباب خاص ضمن أبواب أخرى تتصل بالطب والصيدلة عامة. حول هذا المبحث راجع أعمال د. ابراهيم بن مراد : «علم النبات عند العرب» من مرحلة التدوين اللغوي إلى مرحلة الملاحظة العلمية المحض ضمن مؤلفه : "بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب." (دار الغرب الإسلامي)، بيروت 1991، ص 303-255 ؛ «ابن البيطار (ت : 646 هـ/1248م) ـ تفسير كتاب دياسقوريدوس في الأدوية المفردة، (بيت الحكمة) قرطاج ـ تونس 1990 (432 ص ص) ؛ أبو جعفر أحمد الغافقي في كتاب «الأدوية المفردة» دراسة وتحقيق، مجلة معهد المخطوطات العربية ـ المجلد الثلاثون، ج1، يونيو 1986، ص 157-210 .

(11) ابن رشد : «تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس» ص 50، وتلخيص كتاب «المزاج»،

ص 87-88، 162، مأخوذ عن د. عمار الطالبي : «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا» ص 147.

(12) «الكليات» (مخطوطة غرناطة)، سجل (رقم 1)، ص 193.

(13) د. محمد عابد الجابري : «نحن والتراث»، ص 240.

راجع «الكليات في الطب لابن رشد» تحقيق : د. سعيد شيبان ود. محمد الطالبي، ص 19.

(14) فيما يخص تاريخ تأليف «الكليات»، راجع : جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي»، ص 59-61 . كذلك مقدمة المحققين لكتاب «الكليات» (الهيئة المصرية للكتاب)، ص 12-13 .

توجد عدة مخطوطات من هذا الكتاب نذكر منها : مخطوطة غرناطة بدير (سكرومنتي - أي الجبل المقدس). أما المخطوطات الأخرى فهي موجودة في كل من : مكتبة الاسكوريال والمكتبة العامة بمدريد، ومخطوطة : توب كابي سراي (أحمد الثالث) استنبول (تركيا)، وبفضل وجود هذه المخطوطات تم الاعتماد عليها في تحقيق كتاب «الكليات» من لدن : د. سعيد شبيات ود. عمار الطالبي، وتمت مراجعة النسخة من قبل د. شادي الروبي، تصدير ابراهيم مدكور ــ بمساعدة المجلس الأعلى للثقافة وبالتعاون مع الاتحاد الدولي للأكاديميات ــ الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة 1989 (ص ص. 432).

(15) وصلت الينا لائحة مفصلة بالترجمات العبرية لكتاب «الكليات في الطب» الذي ترجم في القرن الثاني عشر، كما وضع إحدى هذه الترجمات ابراهيم بن داود في أوائل القرن الرابع عشر. وترجمت «الكليات» إلى اللاتينية أكثر من مرة وتمت الترجمة الأولى عام 1255م على يد اليهودي «بوناكوسا البادوي» (Bonacosa de Padova). أما الطبعات التي صدرت عن كتاب «الكليات» باللغة اللاتينية فهي عديدة نذكر منها :

ــ أول طبعة تعود إلى عام 1482م صدرت في البندقية، كذلك طبعة (أوتو برانفالس) (Otto Brunfels, Argentari) عام 1531م راجعها بعد ذلك (سانفوريا شمبيي) (Symphorien Champi-er) حوالي عام 1537م، وبذلك أخذت مكانتها ضمن النشرية «الارسطوطاليسية ــ الرشدية»، طبعة جينتا (Guinta).

ــ طبعة أخرى صدرت في (استراسبورغ) عام 1533م.

ــ في المكتبة الوطنية بمدريد توجد ثلاث طبعات عن كتاب «الكليات» الأولى صادرة 1530م والأخرى في عام 1553م، والثالثة عام 1560م، وطبعة أخرى في باريس عام 1562م.

راجع : Aldo Mieli : "La Science Arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale", Leinden (Brill), 1966, p. 191

راجع أيضا : د. سيمون الحايك «عروق الذهب في مناجم الروم والعرب» (المطبعة البولسية) بيروت (د.ت) ص 374، د.ج.ش قنواتي : «مؤلفات ابن رشد» ص 231 - 246 .

(16) توفي أبو مروان بن أبي العلاء بن زُهْر في إشبيليه عام 1162م. وقد وصل إلينا من كتبه الطبية كتاب "التيسير" الذي نقل مرتين إلى اللغة العبرية. ونقل إلى اللاتينية عام 1281م عن طريق

هاتين الترجمتين. وقد تمت طبعة الترجمة اللاتينية في البندقية عام 1490م، ثم تكرّرت طبعتها العديد من المرات. وقد وصل الينا من هذا الطبيب كتابين وهما : كتاب «الاقتصاد في إصلاح الأنفس والأجساد»، وكتاب «الأغذية» وله عدة تصانيف في «الزينة» مقالة في «علل الكلى»، رسالة كتب بها إلى بعض الأطباء بإشبيليه في علّتي «البرص والبهق»، كتاب «في علاج الأمراض». حوله راجع :

ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (دار الثقافة) بيروت، ج3، ص 106-109.
مانفريد أولمان : «الطب الإسلامي» ترجمة د. يوسف الكيلاني، الكويت 1981.

Lucien Leclere : "Histoire de la medecine arabe" Paris (Ernest Leroux) 1876, réédité : Maroc (Rabat 1980), T.II, p. 83.

D. Jacquart et F. Micheau : "La médecine arabe et l'occident médiéval", Paris (Maisonneuve et Larose), 1980 , p. 142.

(17) طبع كتاب : «التيسير في المداواة والتدبير» من لدن : ميشال الخوري، (دار الفكر العربي) دمشق 1983 (ص ص. 537).

(18) «الكليات في الطب»، تحقيق د. سعيد شيبان، ود. عمار الطالبي، ص 422.

(19) «الكليات»، نفسه، ص 19.

(20) «الكليات»، نفسه، ص 19.

(21) جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي»، ص 177-178 .

(22) «الكليات»، نفسه، ص 20، د. ابراهيم بن مراد : «النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد»، ندوة الكويت، ص 324.

(23) د. أبو شادي الروبي : «ابن رشد طبيبا»، ندوة الكويت، ص 98.

(24) د. ابراهيم مراد : «النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد»، نفسه ص 334-335 .

(25) «رسائل ابن رشد الطبية»، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1987.

(26) ابن رشد : «أصناف المزاج» ضمن «رسائل ابن رشد الطبية»، ص 376.

(27) جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي»، ص 181 .

(28) "الكليات" : مخطوط غرناطة ص 74 عن جمال الدين العلوي «المتن الرشدي» ص 181 .

(29) "الكليات"، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة 1989، ص 19.

(30) "الكليات"، نفسه، ص 23-24 .

(31) "رسائل ابن رشد الطبية"، ص 204.

(32) ابن رشد : «كتاب الترياق»، قراءة ودراسة ــ ضمن ندوة الكويت، 1995، ص 231.

(33) «الكليات»، نفسه، ص 21.

(34) «فصل المقال» (دار المشرق)، بيروت، ص 34.

(35) «فصل المقال»، نفسه، ص 44.

(36) مما لا شك فيه أن أشهر كتاب ألفه ابن سينا، وذاع صيته في الشرق والغرب، هو كتاب «القانون» فقد ظل مرجعا هاما للعلوم الطبية. في الجامعات الأوروبية، حتى عصر النهضة. وإذا كان كتاب القانون، هو المرجع الأساسي لعلماء الطب خلال القرون الوسطى، فإن «الأرجوزة» كانت معتمدة كمقرر دراسي لطلاب الطب لأنها تعتبر موجزا لها. ولابن سينا من المؤلفات الطبية الهامة أيضا كتاب «دفع المضار الكلية عن الأبدان الانسانية»، و«كتاب الأدوية القلبية».

راجع د. محمد زهير البابا : «من مؤلفات ابن سينا الطبية ــ كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية ــ الأرجوزة في الطب ــ كتاب الأدوية القلبية ــ دراسة وتحقيق. منشورات معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، 1984. راجع أيضا عبد القادر نور الدين في مقدمة نشره للأرجوزة بالاشتراك مع هنري جاييه :

"Poéme de la medecine", Paris (les belles lettres) 1956.

Lucien Leclerc : "Histoire de la médecine arabe", T.II, p. 107-109

(37) ابن رشد : «شرح أرجوزة ابن سينا» (مخطوطة المكتبة الوطنية بالجزائر)، رقم 1735. وقد صورت ووزعت، تكريما للمشاركين في مهرجان ابن خلدون بالجزائر عام 1979 (135 ورقة). وقد حظي هذا الشرح لأرجوزة ابن سينا باهتمام خاص وقد فاقت عدد نسخه أي نص من نصوص ابن رشد، وهذا الشرح يمكن اعتباره من مؤلفات مرحلة النضج. وهو لا يزال مخطوطا إلى يوم الناس هذا. راجع جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي» ص 97-99 .

(38) انظر : Aldo Mieli : "La science arabe", p. 191

(39) د. عمار الطالبي : «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا» ضمن ندوة الكويت، ص 141 .

(40) جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي» ص 97، ابن رشد : «شرح أرجوزة ابن سينا» (مخطوطة المكتبة الوطنية بالجزائر)، ص 1.

(41) «الكليات»، مقدمة المحققين، ص 11 .

(42) جمال الدين العلوي : «المتن الرشدي»، ص 173 .

(43) عمار الطالبي : «ابن رشد. .» ص 149 . ابن رشد «الكليات» (مخطوطة الجزائر) ص 6.

(44) ابن رشد : «شرح أرجوزة ابن سينا» (مخطوطة الجزائر) ص 6-7 .

(45) د. عمار الطالبي «ابن رشد»و ص 158، «الأرجوزة» (مخطوطة الجزائر) ص 9-10 .

(46) د. عمار الطالبي، نفسه ص 145-155. «الأرجوزة» (مخطوطة الجزائر) ص 40-65، 222-223 .

(47) المقالة الأولى وهي في «حفظ الصحّة» التي تكون بأحد أمرين : أحدهما العناية بجودة الهضم، والثانية العناية باستفراغ فضول الهضم.

ـ أما المقالة الثانية : في «البذور والزروع»، فهي بالجملة مقالة في العلم الطبيعي. إن المحور الأساسي الذي تدور حوله مسألية هذه المقالة هو البحث عن جوهر القوى الكامنة في البذور والزروع وكيفية تكوينها وتخليقها للجنين ثم التعرف على طبيعتها من حيث تكونها وفسادها أو عدمها. راجع : جمال الدين العلوي : «مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد» (دار النشر المغربية)، الدار البيضاء، 1983. عبد المجيد الغنوشي : «مقالة في قوى النفس» لأبي الوليد بن رشد. حوليات الجامعة التونسية عدد 8 ـ عام 1971، ص 157-166 .

(48) نشر كتاب «الترياق» للمرة الأولى ضمن كتاب «رسائل ابن رشد الطبية» تحقيق : د. جورج شحاتة قنواتي وسعيد زياد (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1987. كما سبق أن نشرت هذه المقالة ضمن (تلاخيص ابن رشد لمؤلفات جالينوس) وهو مجموع يضم تلاخيص الأسطقسات، وتلخيص المزاج، وتلخيص القوى الطبيعية واختصار العلل والأعراض، وبعض تلخيص الحميات، ثم بعض مقالات ابن رشد الطبية (منشورات المعهد الإسباني العربي للثقافة) مدريد 1984.

(49) أطلق عليه جالينوس (حوالي 150 للميلاد) اسم ترياق اندروماخوس وهو الطبيب الخاص للإمبراطور الروماني نيرون. وسمي الترياق الأكبر، وترياق الأفاعي والاكسير الشافي لكل سم وداء، وهو كل دواء قاوم السموم حيث كانت القناعة السائدة أيام الإغريق وبعدهم الرومان أن لحم الأفاعي يمنح الصحة والعافية والقوة والحكمة والمناعة ضد السموم والأمراض. كما كانوا يعتقدون بقدسية الأفاعي. ومن ثم صارت الأفاعي رمزا للطب ومهنة الطبابة.

(50) «كتاب الترياق لابن رشد، قراءة ودراسة» بقلم : عبد الحميد محمد البسيوني ود. أحمد رجائي الجندي. ضمن ندوة الكويت، ص 238، 248-249 (فقرة 6، 7، 8).

(51) «كتاب الترياق»، نفسه، ص 238، 266 (فقرة 29).

(52) «كتاب الترياق»، نفسه ص 240، (فقرة 11).

(53) د. أبو شادي الروبي : «ابن رشد طبيبا»، ندوة الكويت، ص 103.

(54) نفسه، ص 103، الكليات (الهيئة المصرية للكتاب)، ص 93-111 .

(55) د. عمار الطالبي : «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا»، ص 150.

«الأرجوزة» (مخطوطة أحمد الثالث 1953/1)، ص 80.

(56) نفسه : «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا»، ص 105، «الأرجوزة»، ص 109.

(57) راجع : «الكليات» (الهيئة المصرية للكتاب)، «باب القول في الأعراض» ص 111-144 .

(58) راجع : د. أبو شادي الروبي : «ابن رشد طبيبا»، ص 104-105 . لنفس الباحث راجع مؤلفه الموسوم بـ : محاضرات في تاريخ الطب العربي». (دار المريخ للنشر)، الرياض 1988.

(59) انظر : ابن رشد : «مقالة في حيلة البرء ضمن رسائل ابن رشد الطبية»، ص 433.

راجع أيضا : «الكليات» (الهيئة المصرية للكتاب) ص 145..،

(60) «الكليات»، نفسه ص 145.

(61) «الكليات»، نفسه ص 145.

(62) ابن رشد : "شرح الأرجوزة"، ص 154، 183، عن د. عمار الطالبي، «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا»، ص 166-167 .

(63) راجع «الكليات»، (الهيئة المصرية للكتاب)، ص 215-314 .

(64) «الكليات»، نفسه، ص 215-216 .

(65) «الأسطقسات» : هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وهي العناصر الأربع التي هي الماء والنار، والهواء والتراب. ويمكن تعريفها بأنها الحار والبارد والرّطب والجاف (اليابس)، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن.

(66) «الكليات»، نفسه، ص 218-219 .

(67) «الكليات»، نفسه، ص 219-314 .

(68) «كتاب الترياق لابن رشد»، عبد الحميد محمد البسيوني، د. أحمد رجائي الجندي. ص 269 (فقرة 30).

(69) «ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا»، د. عمار الطالبي، ص 182.

(70) نفسه، ص 182-183 .

(71) راجع : د. ابراهيم بن مراد «النبات الطبي بين ابن سينا وابن رشد»، ص 330 ؛ «الكليات في الطب» (الهيئة المصرية للكتاب) ص 36، 314 هامش 36.

(72) د. ابراهيم بن مراد : «النبات الطبي»، ص 330، راجع «الكليات»، نفسه، ص 247-296 .

(73) «الكليات»، ص 547-251 .

(74) «الكليات»، ص 252-255 .

(75) ديبوسقريديس ــ أو دياسْقوريدوس، ولد في أواسط النصف الأول من القرن الميلادي الأول. اعتنى بالطب اعتناءً كبيرا. على أن الذي عمّق معارفه ــ وخاصة بالأدوية المُفْرَدَة ــ خدمته العسكرية في صفوف الجيش الروماني لفترة طويلة. وعندما أنهى خدمته العسكرية جمع مختلف مشاهداته وملاحظاته العلمية في كتاب قيّم في الأدوية المفرَدة سمّاه «هيُولَى الطب»، (Materia Medica) ــ ويعرف في المصادر العربية بـ «كتاب الحشائش»، و«كتاب الخمس مقالات»، وقد أثنى جالينوس على هذا الكتاب منذ القرن الثاني للميلاد ثناء كبيرا. راجع د. ابراهيم بن مراد : «مقالات» ديوسقوريديس في الثقافة العربية «ضمن مؤلفه : «ابن البيطار». ص 42-43 .

(76) د. ابراهيم بن مراد : «النبات الطبي»، ص 332.

(77) نفسه، ص 330-331 .

(78) د. محمد عاطف العراقي : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» (دار المعارف بمصر)، القاهرة، 1968، ص 39، معتمدا على كتاب «تلخيص البرهان» لابن رشد، (مخطوطة دار الكتب المصرية) ص 167.

(79) جمال الدين العلوي : «المتن الرّشدي»، ص 183.

الفصل الثاني

معالم الفلسفة في الغرب الاسلامي :

- تمظهر الخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي : الغزالي - ابن رشد

- علاقة النسق الفلسفي الرشدي بعقيدة المهدي بن تومرت



"فإنما تكون الأقاويل التي يحثّ بها على السنن مقنعة، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة ها هنا معلومة لنا وموجودة فينا، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعا"

ابن رشد : (تلخيص الخطابة)



تمظهر الخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي :
ابن رشد ـ الغزالي

ما زالت بداية تمظهر الخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي[1] تطرح العديد من التساؤلات والاشكاليات لا على صعيد المنهج وإنّما على صعيد الآفاق النظرية والمتمثلة في الرّبط الجدلي بين النص الفلسفي وبين الوضع التاريخي "السياسي" على العهد الموحّدي الذي شهد الفكر الفلسفي قمّة عطائه في ظلّه. فكلّ خطاب فكري لا ينشأ طفرة بل لا بدّ له من مرتكز ومستند فكريّ وسياسي (أيديولوجي) بل واجتماعي يمكّنه من أن ينحو المنحى الذي يطبعه ويميّزه. فهذا الخطاب الفكري، وما حمله من تراكمات معرفيّة هائلة. قد هيّأ لقيام وعي فلسفي سيعمل ابن رشد على بلورته وتطويره ـ رغم الغموض الذي يكتنف العلاقة بين فلسفة ابن رشد وهموم عصره الفكريّة والسياسية الملحة. هنا تطرح لنا إشكالية أخرى ونعني بها المستند الذي شكّل رافدا لبداية تمظهر الخطاب الفلسفي في فضاء الغرب الاسلامي[2].

فالصيت الذي خلقته أعمال ابن باجة الفلسفيّة[3] وعلى الخصوص شروحه على أرسطو كانت بادرة جديدة في مجال التأليف الفلسفي. كما كانت إحياء للتقليد الأرسطي المشائي الذي كاد أن يختفي منذ زمن المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي ومدرسته الفلسفية في المشرق العربي. كل ذلك كان له تأثيره على فلسفة ابن رشد في بداياتها وهي المعين المعرفي الأول الذي وجّه اهتمامات أبي الوليد نحو الفارابي من جهة وأرسطو وشرّاحه القدامى من جهة أخرى[4] ولكن هناك إلى جانب هذا الرافد المعرفي الفلسفي خطابا من نوع مغاير مارسه الحضور المتزايد لأبي حامد الغزالي ومشروعه المناهض بالذات لذلك النمط من العقلانية الذي وضعنا أمامه الإلهام الباجي الأوّل[5].

لقد أوجب حينئذ على ابن رشد مسؤولية إعادة بناء مشروعه الفلسفي ضمن قراءة تقدّر حجم الخصومات الفكرية والفلسفية وطبيعتها وآليتها المحركة، تلك

الخصومات التي تصدى لها الغزالي بما صاغه من فكر سنّي لازم الأشعرية، ورام به طرد الفكر الفلسفي الذي كان يتلمس مشروعيته داخل القول الشرعي بحثا عن الحق الذي لا ينكشف إلاّ بالتأويل الذي لا يرخّص الخوض فيه إلاّ للراسخين في العلم الحق وهم العلماء (= الفلاسفة).

مقصود الشرع :

إن سبيل العلم الحق هو الايمان اليقيني لذلك يصرّح ابن رشد : "فإذا كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصّا بهم فيجب أن يكون بالبرهان"[6]. وهو الذي يرفع العلماء كما رأى الغزالي الى مصاف ورثة الأنبياء[7] وهو عين ما ذهب إليه ابن رشد. بهذه الصورة يبدو ابن رشد والغزالي على وفاق من جهة خاصيات العلم الحق وهو وفاق تشترك فيه غالبية الفرق ومذاهب الاسلام. هذا العلم عند ابن رشد" هو معرفة الأشياء بأسبابها"[8]. وهو علم الحق الذي هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي"[9] وهو العلم اليقيني الذي عرّفه ابن رشد بأنه معرفة الشيء على ما هو عليه.

أي علم هو الحق ؟ ذاك هو السؤال الذي افتتح به الغزالي كتابه "المنقذ من الضلال"[10] لينتهي أن العلم الحق، العلم بالله، لا يطلب إلاّ من نور مشكاة النبوة الذي يقذف به الله في صدر العبد فيلهمه اليقين. هذا العلم في مسلك الغزالي هو علم المكاشفات وهو الحدّ الذي يتوقف فيه العقل عن وظائفه ولم يعد له أيّ دور في إنشاء هذا العلم.

فإذا كان مضمون العلم بالله عند الغزالي يسقط العقل ويعزل وظائفه المعرفيّة. فكيف كان مسلك ابن رشد في استعادة دوره ضمن أصول فكر الغزالي نفسه ؟ فإن قسّم الغزالي العلم الحق الى مرحلتين أولاهما علم المعاملة وفيها يوجب العقل ويستخدمه للدخول الى المرحلة الثانية وهي علم المكاشفة، عين علم الحق.

فإذا كان العلم الأوّل يكون لدى الغزالي طريقا مؤدّيا وأساسا يستقيم عليه

الثاني فإن ابن رشد غيّر من وجهة علم المعاملة إذ جعل منه طريقا مؤديا وأساسا قام عليه العلم بالبرهان (لمعرفة الله)، فقد اشترط ابن رشد في العلماء الراسخين في العلم صفات تدخل في علم المعاملة : "وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله. وهو باب النظر المؤدّي الى معرفته حق المعرفة"[10]. فمعرفة الله (بالبرهان) هي الجهة المقابلة للعلم بالله (بالمكاشفة) التي سلك طريقهما عبر علم المعاملة. ففيما قسّم الغزالي العلم الى قسمين في مقدمة "الاحياء" الى علم المعاملة وعلم المكاشفة[11]. قسّم ابن رشد من ناحيته ذات العلم الى قسمين أيضا مماثلين في "فصل المقال" قائلا (وينبغي أن تعلم أن المقصود الشرعي انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق[12].

فالعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي"[13].

أما العمل الحق فهو "امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء" ويقسمها ابن رشد الى قسمين من العلم : علم الفقه الذي يعتني بالأفعال البدنيّة الظاهرة. وعلم الآخرة الذي يعتني بالأفعال النفسانية. وغير ذلك من الأخلاق التي دعا اليها الشرع أو نهى عنها. فمن هذين القسمين يتألف العمل الحق، والى هذا نحا أبو حامد الغزالي في كتابه «احياء علوم الدين»[14]. من ثم يمكن أن نستشف اتفاق ابن رشد مع الغزالي في الأصل وهو العمل الحق المعادل لعلم المعاملة وافترق عنه في الجهة وهو العلم الحق المقابل لعلم المكاشفة.

ولقد أكّد ابن رشد اختلافه مع الغزالي في الجهة الحقيقية التي على العلم الحق أن يسلكها وبيّن من نقده للصوفية[15] أن طريقتهم التي سلكوها في إماتة الشهوات المؤديّة للعلم بالله هي غير عامة للنّاس من جهة الشرع، فإماتة الشهوات إذا كانت شرطا لصحّة النظر فإنها غير كافية بذاتها له، وإنّما حثّ عليها الشرع من جهة العمل استزادة للفضائل[16] هكذا اقتحم ابن رشد السلطة

التي حملها خطاب الغزالي مؤسّسا خطابا للفلسفة مستندا إلى البرهان الذي يشهد الشرع له بالصحّة «ففعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع "[17] ففعل الفلسفة هو الطريق المؤدّي الى الله، وهو الجهة التي يطلب منها معرفته فليس الله عند ابن رشد غير موضوع تجري البرهنة على المنهج الذي تحصل به معرفته، ومنه تستمد المعرفة صحّتها، فمنهج القياس البرهاني "الذي دعا اليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتم أنواع القياس "[18] وهو عين الباب الذي "دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وسائر موجوداته "[19]. وضمن هذا التصور يجب أن نقرأ كتابه : "تهافت التهافت "[20] على أنه دفاع عن منهج البرهان أكثر من كونه مجادلة في موضوعات الخلاف الإلهية على أساس تطبيق الرهان، إضافة إلى تناقض أفكار الغزالي التي اعتمدها لهدم آراء الفلاسفة[21] حيث بيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب "تهافت الفلاسفة" في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان "[22].

نظرية التأويل وخطاب الفلسفة :

ملاحظة أساسية أخرى يجب أن نسوقها في هذا المستوى، وتتمثل في نظرية التأويل عند الغزالي وغايتها ضبط فعاليات التأويل الجاري بها بين الفرق أكثر من كونها نظرية لتأسيس الحقيقة أو المعنى الباطني. فضبط الفرق بين الكفر عبر رسم حدود التأويل يدخل في إطار نظام المنع وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، فلم يكن مقصد الغزالي كشف الحق وانّما رسم حدّ الكفر وهو موضوع كتابه "فيصل التفرقة" بكليّته، ويتبيّن لنا ذلك في توصية كتابه المشار اليه قائلا : "فخاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحدّ الكفر. فإن زعم أن حدّ الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنه غرّ بليد قيّده التقليد فهو أعمى من العميان (. .) فلا تضيع باصلاحه الزمان "[23] فإذا كانت نظرية التأويل تنتظم ضمن سلطة للخطاب تقوم على حدّ الكفر، بها أخرج الفلاسفة الى دائرة الكفر[24]، فقد كان على ابن رشد أن يعيد تأسيس المضمون المعرفي للخطاب على أساس من البرهان،

بحيث وضع نظرية للتأويل تستجيب للحدود التي شرطها خصمه وتجد شرعيتها في النص الديني بما يحقق انتصار الفلسفة[25].

ينبني مفهوم التأويل عند ابن رشد على مقدمة أساسية تتمثّل في أن الحقيقة التي يؤدّي اليها البرهان عبر النظر في الموجودات هي عين تلك التي يؤدّي اليها عبر نظره في منطوق الشرع ؛ وحقائق البرهان لا تختلف بالضرورة عمّا سكت عنه الشرع أو ما نطق به، فإن بدا ظاهره مخالفا له، كان ذلك الظاهر وحدة نصّية منسجمة داخليا مع مقدماتها لا يجوز فيها تناقض لذلك كان الظاهر المؤول بصفته الجزء الغامض يجد تفسيراته وتأويلاته في كلّية النص، ان نحن استعنّا بآلة البرهان[26] وهو ما يؤكّد عليه ابن رشد في تصريحه : "أنه ما من منطوق به في الشرع مخالفا بظاهره لما أدى اليه البرهان، إلاّ إذا اعتبر الشرع وتُصُفّحت سائر أجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[27]. فعلى هذا الأساس أعاد ابن رشد تحديد المؤول أي الظاهر خارج المرجعية الشرعية المتمثلة في الاجماع والتّواتر اللذين طلبهما الغزالي دون أن يجعل منهما شرطا لجواز التأويل، وهو ما جعل ابن رشد يفترض ان الاجماع[28] ان كان مطلوبا في التأويل لا بدّ أن يكون لأهل البرهان المؤهلين لمعرفة ما يؤول. وسيسمح هذا كلّه لابن رشد بإعادة النظر في ظاهر ما أجمعوا على تأويله وما أجمعوا على حمله على ظاهره على أساس أنّ الاجماع في مثل هذه الأشياء لم يثبت بطريق يقيني لذلك لم يكن خرقه مؤدّيا الى الكفر بشهادة استند إليها ابن رشد من خصمه (لذلك قال ابو حامد وأبو المعالي الجويني وغيرهما من أيمة النظر إنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في مثل هذه الأشياء)[29].

ولقد استفاد ابن رشد ممّا قدّمه الغزالي من قانون للتأويل في "فيصل التفرقة" معترفا له بذلك في قوله : والقانون في هذا النظر هوما سلكه أبو حامد في كتاب "التفرقة"، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس : «الوجود الذي يسمّيه أبو حامد الذاتي والحسّي والخيالي والعقلي والشبهي. فإذا وقعت المسألة نظر أيّ هذه الوجودات الأربع

هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عني به هو الوجود الذاتي»[30].

لذلك كان على ابن رشد تفصيل الوجوه الخمسة من الوجود ضمن اشكالية عملية التأويل، التي لم يقدر الغزالي ذاته، أن يحسم فيها، إذ لم تكن غاية الغزالي الكشف عن الحقيقة بقدر تكفير من يقول فيها بغير علم لا يملكه إلا هو، فجعل المعاني الموجودة في الشرع على خمسة أصناف مطابقة لقانون الغزالي، ورتّبها في قسمين : أولهما غيرمنقسم وهو أن يكون المعنى الذي صرّح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، وهذا الصنف يقابل الدرجة الأولى من قانون التأويل عند الغزالي وهو الوجود الذاتي.

والصنف الثاني المنقسم، "وهو أن لا يكون المعنى المصرّح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنّما أخذ بدله على جهة التمثيل"[31]. وهذا الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام تقابل الأربعة الباقية من قانون الغزالي[32].

وهذه الأقسام يفصّلها ابن رشد الى تقسيمات أخرى "فيما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز"[33]. وهو الباب الذي تركه الغزالي مفتوحا لينفذ منه ابن رشد ويطوّر نظرية التأويل ويرتّب على أساسها أصناف الناس وما يجوز لهم من تأويلات بما يتناسب وإدراكاتهم الذهنية قائلا : "وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعا بعلم بعيد، أعني كونه مثالا، ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي أنه مثال، وتلك الشبهة باطلة"[34].

إنّ نظرية التأويل عند ابن رشد لم تكن لتستقيم إلاّ عبر نقد مفهوم الغزالي للتأويل كما ضمّنه في "فيصل التفرقة". ولعلّ خطاب الغزالي في ذلك كان نتيجة لما اقتضته ظروف الفتنة وظروف الحفاظ على الاستقرار السياسي للخلافة العباسية ببغداد وقد كان ابن رشد يدرك تلك الظروف جيدا معلقا بقوله : "وإمّا إنه فهم الأشياء على حقيقتها وذلك من فعل الاشرار وإمّا أنه لم يفهمها على حقيقتها وذلك من فعل الجهال والرجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين،

ولكن لا بدّ للجواد من كبوة فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعلّه اضطرّ الى ذلك من أجل زمانه، ومكانه"[35].

فالظروف الاجتماعية وما سادها من تفكّك وتناحر سياسي دعت الغزالي الى ضرب نظام للمنع على جميع فئات المجتمع وطوائفه، رسم بها حدودا صارمة للكفر والإيمان كما ضبط على أساس من ذلك نظرية للتأويل ركّز فيها تراث السلف على أصول العقيدة لا يتجاوز التأويل ظاهرها في الشرع.

فكان على ابن رشد، بعد أن بيّن شرعية القياس البرهاني أن يناقش مسألة الإجماع مؤكّدا تعذره إلاّ على أصحاب البرهان، بحجة أن فارق الإجماع ليس يلزمه الكفر كما جاء عن الغزالي. فاختراق ابن رشد لخطاب الغزالي قد تمّ على أساس إعادة ترتيب العناصر المعرفية التي رسم شروطها الغزالي للتأويل لا على أساس الاستناد الى تراث السلف (العلوم الشرعية، الاجماع، الخبر، المتواتر أو الأحاد. . .) بل رتّبها على أساس البرهان فإذا كان دور البرهان لدى الغزالي هو شرط إخراج الظاهر الى باطن وشرط انتقال الوجود في الظاهر الى أحد الوجوه الخمسة، فانه كان لدى ابن رشد الأساس الذي يتمّ به تمييز الظاهر وما يؤول ممّا لا يؤول فيه[36].

وبهذا تجاوز ابن رشد ما أجمعوا على ظاهره وما أجمعوا على حمله على ظاهره، ذلك أن إجماع العلماء الذي بيّن تعذره، يستند الى علم ظنّي، فيما لا يجوز تأويل الظاهر إلاّ بعلم يقيني، لا يكون ذلك الا بالبرهان.

لقد وفّرت قراءة ابن رشد للشرع من داخل جهاز التأويل النظر في المستويات الذهنية للناس بما يضعنا أمام امكانات جديدة لإعادة تحديد مفهوم العامة والخاصة كما يفهمهما الغزالي، انطلاقا من فهم جديد لمعنى الظاهر والباطن "فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان"[37]. فليس الظاهر خاصا بالعامة ولا الباطن للخاصة كما يصرّح الغزالي. بل إن أهل البرهان بما هم خاصة مجبرون على التسليم بالظاهر مثلهم مثل الجمهور، كما أن الجمهور مجبرون على التصديق بالحقيقة التي جاءت بها "شريعتنا(. .) فإن ذلك متقرّر عند كل مسلم

من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك ان طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية "[38].

فالحقيقة واحدة والتصديق بها واحد رغما عن اختلاف طرقها ولا فضل للخاصة على الجمهور أو العامة إلاّ بما تمتاز به الخاصة من معرفة الله بطريق البرهان. فليس العلم الحق الذي هو خاصة إيمانهم حكرا عليهم بل إنه بامكان الجمهور إدراكه "لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدّم أوّلا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي"[39]. فالعلم الحق أي معرفة الله بالبرهان ليس حكرا على فئة من الناس كما صرّح الغزالي بل إن الحقيقة في الكتاب" وعلى من يطلبها أن يطلب طريق العلم بها وهو البرهان.

تميّزت اذن طريقة ابن رشد في الردّ على الغزالي بتحليله المسائل تحليلا منطقيا جليّا مبنيا على تعريف الألفاظ وتطبيقاتها على ما هو متنازع عليه أو ما ساده غموض بين الطرفين المتخاصمين[40].

فإذا كان نقد ابن رشد للغزالي مباشرا وصريحا في "تهافت التهافت" فإنه يرد بشكل غير مباشر في النصوص الأخرى وذلك بيّن من خلال نقده للأشعرية والصوفية في كتابه "مناهج الأدلة" دون التعرض للمعتزلة لعدم وصول كتبهم اليه؟[41] فهذا يعني أن نقد ابن رشد طال المنزعين اللذين تمظهر في إطارهما فكر الغزالي وهذا ما أدى الى القول إن ثلاثية ابن رشد : «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» زيادة على مقالته في "العلم الالهي" والمعروفة باسم "الضميمة" ـ محكومة بهاجس سلطة خطاب خصمه[42] والتي فيها تمظهر خطاب ابن رشد لقضايا الفلسفة سواء تعلّق الأمر بالعلم الحق وهو البرهان أو بالتأويل أو بالحقيقة وعلاقتها بالحكمة والشريعة

فجميع هذه القضايا وغيرها قام ابن رشد بإعادة تأسيسها ضمن منهج برهاني مشتغلا به في خطاب الغزالي بما هو خصمه وملهمه في الوقت ذاته حلولا لبعض مشكلات فلسفية[43].

مراحل الخطاب الرشدي :

تنطلق مؤلفات ابن رشد النقدية ـ وهي : حسب التتابع الزمني لتأليفها «فصل المقال» و «مناهج الأدلة" و "تهافت التهافت" ـ من فكرة واحدة وهي أن تمزقا حدث في أمة المسلمين، وأنه يرجع الى فوضى حدثت في الأذهان، فينبغي وضع حدّ لها، أي الرجوع الى بنية فكرية ثابتة، هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التاريخ، وفي كل مرّة ظهرت متكاملة، في المرّة الأولى صاغها أرسطو، وفي الثانية أتى بها القرآن وهي البنية الثابتة لأنّها الحق[44].

فما هي نقاط التحول المتفاوتة لهذه الثلاثية ؟ يمكن هنا أن نكشف كيف ان "فصل المقال" وان كان مؤلفا صغيرا موجها الى فئة المتفلسفة أو إلى من يشكون في يقينية الحكمة من جهة وفي علاقتها الحميمة بالشريعة من جهة أخرى، فإنه يمثل في بعده الآخر انتقادا صريحا للغزالي فهو بمثابة فتوى أو مجموعة فتاوي تبطل ما قاله الغزالي في الفلسفة والفلاسفة وتنكر الفجوة المنفعلة بين الشريعة والفلسفة "ما دامتا أختين رضيعتين"[45] وما دامتا تشكلان مصدر الحق "والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[46]

أما "الكشف عن مناهج الأدلة" وان كان ينحو منحى معمما بكونه لا يقتصر على الفلاسفة بل هو موجه ضد المتكلمين، وضد من يحمل على الفلسفة. وليس هذا الكتاب خلاصة لفلسفة ابن رشد بل هو ـ شأنه شأن "فصل المقال"ـ مؤلف موجّه للاستعمال العام للفلسفة وهو أيضا يمثّل بؤرة تفجير العلاقة بين الرشدية والغزالية، ظهر فيه أن ابن رشد يحمّل الغزالي مسؤولية كلّ خلط وتشويش تعرضت له الثقافة العربية الاسلامية، غير أن صورة الغزالي لم تتحدّد فيه بشكل واضح، فهل هو متكلم أو متصوّف ؟ فنقد المتكلمين والمتصوّفة هو نقد صامت للغزالي، ما دام متشبثا بعرفان التصوف

وبجدل المتكلمين. فكتاب المناهج إذن لا يمثل مرحلة الحسم والفصل في علاقة ابن رشد والغزالي، إلاّ أنه حدّد بجلاء موقف ابن رشد في المضي في التصحيح العقدي الذي قدّمه في "الفصل" و "الكشف"، كما كان في الآن نفسه علامة للتصحيح الفلسفي الذي كانت الجوامع والتلاخيص كماله الأوّل وستكون الشروح كمالَهُ الأخير[47].

وأمّا "تهافت التهافت" فيمثل بجلاء تتويج مشروع ابن رشد للذّب عن حرمة الفلسفة وانقاذها مما لحقها من تغيير بسبب أقاويل الغزالي، وتحريف أبي نصر الفارابي وابن سينا. «فالتهافت» إذن هو أحد المفاتيح الرئيسية في فهم الرشدية[48].

العامة والخاصة :

يمكن القول أيضا بأن الخطاب الغزالي والضجّة الفكرية الكبيرة التي أحدثها في أوساط العامة والخاصة قد ركّز بشكل مكثف على ساحة الغرب الاسلامي خاصة وان المهدي بن تومرت اعتمد في إرسائه لأسس دولة الموحدين على إحياء فكر الغزالي. وإذا كان الخطاب الفلسفي الرشدي يعدّ أكثر الخطابات الفلسفية نضجا وتماسكا، فإن العودة إليه تمكّننا من استجلاء وتبيان الحضور الغزالي المتميّز. فالغزالي في كتب ابن رشد ليس فيلسوفا فحسب، وإنما كان فضلا عن ذلك، وبالنظر إلى مكانته الخاصة يمثلّ سلطة مؤثرة على عقول العامة فضلا عن الخاصة ولا يبعد أن تكون قراءته لكثير من مؤلفات ابي حامد الغزالي التي شكلت ـ كما سبق الذكر ـ وعيه بالأصول الحقة للشريعة وضمان شرعية الفلسفة واستمرارها على أنّ لا تمنع كتبها "لأن منعها بالجملة ضارّ لما دعا اليه الشرع، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس"[49] فالشرع يضيف ابن رشد "أوجب النظر بالعقل في الموجودات"[50] والنظّر العقلي الحقيقي عنده متمثّل في خطاب الفلاسفة وقياسهم البرهاني[51].

1 / لنفترض بشكل أوّلي أن هناك ما يشبه التناقض بين خطابي الغزالي وابن رشد عندما يتمّ التمييز بين خطاب يعتبر الفلسفة رأس الهرم بل هي الحق

والمثل الأعلى للعقل البشري (ابن رشد)، وبين خطاب يعتبر الفلسفة تهافتا[52] وكفرا يفسد ويشوّش أذهان العامّة = الجمهور (الغزالي)[53]. لكنّنا على صعيد الخطاب الفلسفي سنفاجأ بنوع من التقارب لم يُقرأ بما فيه الكفاية. ان ما يمكن ان نقوله هو أنّ حضور الغزالي في منظور الغرب الاسلامي متأتّ بما أقرّه نظام الموحّدين من عودة لاستلهام أفكاره وأعادوا إليه الاعتبار بعد كلّ ما فعله المرابطون بكتبه وهي المبادرة التي يشيد بها ابن طملوس (أبو الحجاج بن يوسف: 1164 م ـ 1223م) وهو أحد تلامذة ابن رشد ذو النزعة الغزالية : فابن تومرت قد ندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي، وعرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها، وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والتّرتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف[54] ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حبّ كتب الغزالي، إلاّ من غلب عليه فرط الجمود من غلاة المقلدين، فصارت قراءتها شرعا ودينا، بعد أن كانت كفرا وزندقة »[55].

في هذا المناخ الذي يسيطر عليه الارتياب العقدي أصبح فكر الغزالي ملاذا يحتمي به الجمهور للحفاظ على عقيدتهم السنية، وتضخمّت قيمة الغزالي أكثر حينما جاهر بتصديه للمخالفين من باطنيّة وفلاسفة[56]، وهكذا سيطر الغزالي على بعدين رئيسيين خوّلا لخطابه أن يكون الغالب على المناخ الفلسفي في الغرب الإسلامي : أما البعد الأوّل فهو طرحه المتميّز من حيث تعرّضه للقضايا الفلسفية الكبرى بالنقد والدحض ممّا جعل خطابه يصبح موضوع قراءة وحديث فلسفي خاصة مع ابن رشد ؛ وأمّا البعد الثاني فهو كسره للحواجز التي فرضها الفلاسفة على أنواع الخطاب حيث خصّوا الفلاسفة بنوع من الخطاب لا يجوز لغيرهم الانضمام اليه ، وحدّدوا العامّة بنمط آخر دون الأوّل قيمة، لكن الغزالي ألقى خطابه من غير تمييز فكسب إلى صفّه العامة وأصبحت إحدى ركائز القوة بالنسبة إليه مما جعل الظاهرة الغزالية تغزو كل ميادين الفكر والعمل داخل فضاء الغرب الاسلامي ؛ وهي التي وجهت من قريب أو من بعيد نمط الخطاب الفلسفي في المنطقة.

2 / وإذا ما انتقلنا لاستجلاء مدى بروز دور فكر الغزالي في المنطقة عن طريق مساءلة الخطاب الرشدي نفسه، فإن أوّل ملاحظة نسوقها هي أن ابن رشد نشأ وترعرع في أحضان المناخ الذي وصفناه. وهي ملاحظة تنبّهنا إلى إمكان أن يكون ابن رشد قد ضمّن خطابه بعض المبادئ الغزالية التي لا ينبغي إنكارها. وهي حقيقة تتجلّى في أعمال ابن رشد الأولى ويظهر صداها في أعماله المتأخرة.

لقد كتب الغزالي كتاب "المقاصد" وبيّن فيه أنه سيعرض أقوال الفلاسفة كما هي عرضا ـ كما يقال ـ نسقيّا، وأنه سيتدرّج بعد ذلك لدحض تلك الأقوال، وابن رشد اطلع على هذا الكتاب وذكره في : "الجوامع" مبيّنا عدم وفاء الغزالي بما وعده به في هذا الكتاب وأنه (ابن رشد) سيقوم بهذا الدور إذ سيخلص قول أرسطو من شوائب الفلسفات الدخيلة حماية للحكمة والشريعة.

ان موقف ابن رشد من كتاب "المقاصد" يضعنا أمام افتراضين : إمّا أن يكون ابن رشد ما زال مسكونا ببعض الإرث الغزالي ولا يريد التنكّر له تماما ففهم تصريح الغزالي على أنه يريد دحض آراء الفلاسفة الذين حادوا بالفلسفة عن مجراها الحقيقي وبذلك يمهّد (ابن رشد) لنقده ابن سينا والفارابي، وهو بلا شك تأويل نفعي لموقف الغزالي. وإما بمجاراة حجّة الإسلام ليمرّر غاياته النقدية. وفي كلتا الحالتين لا يخفى حضور الغزالي في تمظهر طبيعة الخطاب الرشدي. ولعلّ منزلة الغزالي في الخطاب الرشدي تتجلّى أكثر إذا نظرنا في الآثار الرشدية حيث نجدها تنقسم ـ كما سبق ان أشرنا ـ الى ثلاث مجموعات المجموعة الأولى وتضمّ التلاخيص والجوامع وتنتهي برسالته "الضميمة في العلم الإلهي" والمجموعة الثانية تضم ثلاثية النقد "فصل المقال" "الكشف عن مناهج الأدلّة" و"تهافت التهافت"، أما المجموعة الثالثة فهي الشروحات الكبرى وأهمّها "شرح كتاب البرهان". ففي المجموعة الأولى يظهر الغزالي متأرجحا بين منزلة المتكلم ومنزلة الفيلسوف فهو أقرب الى التفلسف حينا وإلى الكلام حينا آخر ؛ وابن رشد يذكره في "الضميمة" ويوافقه في موقفه من الفلاسفة في القضايا الخاصة بالألوهية، وهو إذ يوافقه يقرّ له بمنزلة تعلو على

منزلة الفارابي وابن سينا، لأنهما في نظر ابن رشد خرجا بالفلسفة الى غير طريقها، بل تدّنيا بها الى حضيض أدنى من علماء الكلام، فهل يعني ذلك أن الخطاب الرشدي هو خطاب غزالي بالأساس ؟

3 / لا شكّ أنه من المغالاة أن نقول ذلك، لكن الخطاب الغزالي يبقى موجودا بين ثنايا الخطاب الرشدي ولو بصورة سلبية. أعني بما هو موضوع نقد. ويؤكّد هذا ما نلاحظه في المجموعة الثانية للمتن الرشدي التي تتميّز بطابع اللهجة الناقدة المتصاعدة وهي توضّح طبيعة موقف ابن رشد من الغزالي في المجموعة الأولى : فثناء ابن رشد على الغزالي ووقوفه الى جانبه ضدّ موقف "الفلاسفة" بصدد القضية الألوهية ليس في الحقيقة سوى مناورة يهدف منها ابن رشد الى حصر صفة "الفلاسفة" في الفارابي وابن سينا اللذين سينقدهما نقدا لاذعا ويحقّق بذلك هدفين أحدهما معرفي والثاني تخطيطي.

أما الهدف المعرفي الأوّل فهو اقصاؤهما من دائرة الفهم الصحيح لفلسفة أرسطو ليؤسس من ثمّ مشروعية فهمه هو. وأما الثاني فهو تحطيم المرجعية الغزالية في فهم الفلسفة وهي مرجعيّة اعتمدت الفارابي وابن سينا وبذلك يسحب من النقد الغزالي مشروعيته. ويرتفع نسق النقد الى ذروته في «فصل المقال» والذي ذهب الى حدّ التحريض على منع كتبه على العامة دون الخاصة[57] مع أنه كثيرا ما التمس الأعذار للغزالي فوصفه بأنه يريد شحذ الفطر، وتكثير اهل العلم[58]. كلّ هذا التوجه هو حصيلة تأثير الغزالي الذي مثل الشروط التي فجّر فيها ابن رشد علاقته بأبي حامد.

الخطاب الفلسفي والسلطة :

1 / استعمل الغزالي سلاحا آخر هو علم "الآخرة" المستند إلى التصوف، وبذلك كان سلطة تحاول الغاء غيرها من السلط للتفرد بقول الحق اعتمادا على "الباطن" الذي هو زاد الخاصة. حتى أن مسألة العامة والخاصة التي ألزمت ابن باجة بالانكباب على الذات، والزمت ابن تومرت بالوقوف الى جانب العامة لكسب النصرة السياسية أدت خلافا لذلك إلى نتائج عكسية عند ابن

رشـد وهي سحب البساط من تحت العـامة وتجـريدها من السـلاح كمـا أسلفنا للبقـاء على ثنائية السلطان (= الحاكم) والفـيلسوف الذي هو خاصة الخـاصة، هذا التوجه غـزالي، حيث ان الذي يقف على كتاب الغـزالي "الجام العوام عن علم الكلام" يتبيّن تقاربه مع "فصل المقـال" الذي يحذّر العامة من الخوض في مسائل الخاصة[59].

الواقع أن القضـية السـياسيـة تكاد تكون متقـاربة، إلاّ أن الوسائل والهـموم الفكرية قد تختلف، فثورة ابن رشد النقـدية ضدّ العامة والمتكلمين والفقهاء هي من أجل الابقاء على العالم (= الفيلسوف).

أما عند الـغزالي فيـبدو أنهـا تريد الابقاء على المتـصوّف[60] وربّما كـان هذا مكمن الغـزالي الذي اتخـذه ذريعـة، ووسـيلة في آن واحـد من أجل تشـتـيت الفلاسفـة، انطلاقا من وسائلهم الخاصة وهذه الخطوة لم تكن لتـفوت ابن رشد الذي ندّد بتعـدّد أوجه الغـزالي في حقل المعـرفة، وهو قلق له مـا يبرّره وذلك بالاستناد الى التعددية الفكرية التي يتسم بها الغزالي.

2 / مسألة أخـرى تطرح نفسها وهي تتـعلق بالنسق أو الخطاب الفلسفي في علاقته بالسلطة. فالرمز الديني كان دائما مصدرا للخلاف السياسي الذي يشتّت الجـمهـور إلى طوائف وأحـزاب، وهنا تعجـز سلطة الثـقافـة (=الفلسـفة) عن اقتحام حاجز السلطة السياسية المحكومة بثقافتها وبخطابها المرتبط بما أقرّته سلطة الموحّدين كمـا رأينا من عودة لاستلهام الغزالي ومن إطـار تنظيمي يتوازى، بل قد يتسـاوى مع الأشكال التي ارتبطت بالتصوّف وبنظم الطرق الصـوفية ولنامع ابن تومرت ومشروعه السياسي المشوب بالطابع الصوفي أبلغ مثال لذلك.

كيف استطاع الخطاب الرشدي أن ينسجم ويتناغم مع عقيدة المهدي لا سيما في بعدها الغزالي ومـدى تأثيره على العامة، وما دلالة نقد ابن رشـد للأشعرية وما إذا كانت السلطة آنذاك هي المستهدفة وبورقة غير مباشرة ؟!

فإن كان الغزالي منع العـامة من الخوض في علم الكلام والرجوع الى النص المؤسس (القرآن)[61] دون وسـائط حين يقول : "ان العـوام المشـتغلين بالحـرف

والصناعات يجب أن يتركوا علـى سلامة عقائدهم التي اعتقـدوها، مهما تلقّنوا الاعتقاد الحق (. . .) فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم، إذ ربّما يثير لهم شكّا، ويزلزل عليهم الاعتقـاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح "(62). يضـيف الغـزالي "وكلّ كـبـيـرة يرتكبـها الـعامي فـهي أسلـم من أن يتكلّم في العلم"(63) . كـذلك ابن رشـد هو أيضـا يمنع الكـلام عن العـامـة : "وليكتف هؤلاء بالدين الظاهر البسيط دون حاجة إلى وساطة المتكلمين "ولعل الغاية منه عدم خـوض العامة في السيـاسة وهي مطلب من مطالب علم الكلام، فـعليهـم إذن ـ أي العـامة ـ الاكـتفـاء بظاهر الشرع. وامـا المتكلمون فـهم عاجـزون عن التأويل لأنهم لا يملكون منطق الـبرهان «فمنطقهم مـرتكز على الخطابة والجدل» وما نتـيجة تـأويلاتهم إلاّ بلبلة وتشويش أذهان العـامة(64) وبذلك يتـصدّع نظام الأمة ووحـدتها(65) بل يرى فيـه خطر إدخال العامـة في حلبة الصراع السـياسي الذي يهدّد الإسـتقرار والأمن داخل أمّـه الاسلام. أما البـديل الذي يطرحه ابن رشد فهو : حمل العامة على العودة الى "أصل" الشريعة قرآنا وسنّة بعيدا عن الرأي والتأويلات المبـتدعة المضلّة المؤدية للتناحـر والفرقة التي وقـعت وابتدعت في عقائد الملة.

3 / هذا الخطاب كان هدفه أيضـا حفظ توازن الأمة. وما يربطهـا بغيرها من مذاهب العـالم، وان تتبنى عن طريق خواصـها الإرث الفلسفي اليـوناني منطقا وعلوما فالشـرع دعاها الى استعمال النظر العـقلي، ذلك أن مذاهب العالم في أغلبهـا لا تتنافر : "فالمذاهب فـي العالم ليست تتـباعد كل التـباعد حـتى يكفّر بعـضهـا ولا يكفّـر. فإن الآراء التي شـأنهـا هذا يجب أن تكون في الغـاية من التباعد ـ أعني أن تكون متقابلة"(66).

4 / لا بدّ ان نشـير كـذلك إشـارة عـابرة إلى التسـاؤل الذي طرحناه حـول الخطاب الرشدي ومـدى انسجامـه مع عقيـدة المهدي بن تومرت والتي سـميت فيـما بعـد "المرشدة" وهي خـلاصة مـركّزة من الطبـقة العاليـة في "الكلام"، جـمـعت أفكارا من مـصـادر مـتـعـددة : من المعـتـزلة وابن حـزم والامـامـيـة وبالخصـوص من الاشعرية، ممّا جـعل ابن خلدون يصرّح بأن مهـدي الموحّدين

هو الداعي والناشر الحقيقي للمذهب الأشعري بالمغرب «وحكمهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذهب «الأشعرية في كافة العقائد، واعلن بإمامتهم، ووجوب تقليدهم»[67].

وأمر آخر يتعلّق باختيار ابن رشد بالذات ليكون مرشد بعض الجماعات التي عمل الموحدون على تأسيسها هنا يبدو الأمر ملفتا للنظر فعلا. خاصة إذا ما أعدنا الى الأذهان محنته لاحقا مع أصحاب الأمر في بلاط دولة الموحدّين[68].

وما دلالة تعميم "العلم" الذي جعله ابن تومرت فرضا على الجميع، هذا العلم الذي جعله ابن رشد علما يختص به الخاصة وهم الفلاسفة "الراسخون في العلم".

ان الاجابة على هذه الأسئلة تمثّل مفتاح رصد علاقة الخطاب الرّشدي بالخطاب الغزالي في آخر مراحل التفكير الرّشدي. ولكن المراجع المتوفرة من آثار ابن رشد لا تسمح بتحديد هذه العلاقة إلا تخمينا، لأن أهمّ أثر يسمح لنا بتوضيح ذلك "شرحه" الذي وضعه على عقيدة المهدي بن تومرت ولوحفظه التاريخ لعرفنا رأيه بوضوح في الثورة التي قام بها بن تومرت (ت : 524 هـ / 1230 م) وعبد المؤمن بن علي (ت : 558 / 1162 م) وهو الذي انتقد ابن رشد الأوضاع السياسية في عهده وقبل عهده مصرّحا في ذلك بقوله : «كلّ افعال الظلم هذه ظهرت في زماننا هذا لا من خلال الحجّة فحسب بل هي ظاهرة للعيان الحسّي وبالبداهة»[69].

وفي تحديد ما يمكن أن يكون عليه هذا المؤلف من خلال بعض القرائن الخارجية وربطها ببعضها فيمكن القول : لعلّ ابن رشد لم يجد طريقا أسلم لمواصلة رفضه للظاهرة الغزالية وغيرها من المدارس من تأويل عقيدة المهدي دون التصريح فربما يكون «شرحه للعقيدة» تأويلا يخرج منها العناصر المتنافرة. ويبقي على أهمّ عناصرها وهو العودة إلى الأصول وتلك هي أساس الدعوة الرشدية نفسها. فالعقيدة التومرتية كانت قد انتهت عند يعقوب الملقب بالمنصور بالله (ت : 595 هـ / 1198 م) وظهرت السياسة لتلعب دورا واضحا، ومن ثم ساهم ابن رشد في دور المصلح السياسي والاجتماعي[70].

وهو الشيء الذي جعل ابن رشد يوازن بين مكانته السياسية وموقعه الفكري الذي يهدّد المتكلمين والفقهاء ـ أو المتفقهة كما يدعوهم ـ أو غيرهم ممّن أبقوا على عدائهم للفكر الرشدي (ومحنته ما هي إلاّ نتيجة توازن سياسي وفكري انخرم في لحظة معينة لغير صالحه).

هكذا إذن يتجلّى حضور الغزالي بكلّ قوّة سواء في تمظهر الخطاب الفلسفي بالغرب الاسلامي قبل ابن رشد أو مع ابن رشد. وهذا الخطاب يتخذ مع ابن رشد بعدا صداميا. وكلما تمّ الإفصاح عن التصدي للخطاب الغزالي كلّما تحوّل هذا الخطاب إلى محدّد رئيسي من محدّدات المناخ الفكري في هذه المنطقة وقد ساهم تنوع الخطاب الغزالي في وجوهه المتعددة واتجاهاته وتردّده بين الأشعرية والصوفية والفلاسفة[71] في السيطرة على المناخ الفكري عموما، فهو ينتصر لنفسه بأسلحة متعددة وأحيانا متناقضة[72] وهو ما جعل ابن رشد يتحيّر ويتذمّر محاولا استيعابها بصعوبة ظاهرة، أما ابن طملوس ذو النزعة الغزالية فيردّ على هذه الحيرة في صيغة الاعجاب والتقدير، مبرّرا ذلك برغبة الغزالي في الاطلاع على ملل ونحل عصره. بل وعلى عكس دعوة ابن رشد ضدّ ما اعتبره خلطا منهجيّا في كتب الغزالي، نجد ابن طملوس يشيد بكتب أبي حامد وبما عرفت به من «جودة النظام والترتيب الذي لم ير الفقهاء مثله قط في تأليف»[73].

نخلص هنا الى القول بايجاز ان السمة التي طبع بها الغزالي بدايات الخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي وهي سمة واضحة، لا تنجلي فقط في الهزّة الفكرية والسياسية التي أحدثها الغزالي في مكوّنات الثقافة في المشرق فحسب وانما أيضا في المغرب العربي[74].

ولم تستطع فلسفة المغرب أن تنفذ إليه وتتجاوزه إلاّ مع ابن رشد الذي لم يكن يسعى الى تحطيم خطاب الغزالي برّمته، بقدر ما كان غايته البحث فيما وفرّه هذا الخطاب من امكانات لقول فلسفي جديد. هذا القول أعطى للرشدية توجّها ما كانت لتحصل عليه لولا هذا التلاقي بين الفلسفتين : الغزالية والرشدية، الأمر الذي يرسخ بقاء الفيلسوفين كلّ في منزلته التي لا تنكر في حقل الفلسفة.

الهوامـــش :

(1) إذا كان المقصود "بالغرب الاسلامي" منطقة شمال إفريقيا وبلاد الأندلس فإنه يمكن الملاحظة أن هذه الرقعة الجغرافية تميّزت منذ بدايات تمظهر الخطاب الفلسفي بعاملين : الأول هو أن بذور الخطاب الفلسفي ظهرت متأخّرة بالمقارنة مع الجناح الشرقي للبلاد الاسلامية، فقد تأسّس الخطاب الفلسفي في المشرق بعد احتكاك الفكر الاسلامي الجديد بالارث المتنوّع والمختلف المصادر. فالغرب الاسلامي لم يجد نفسه في صراع عقدي وطائفي لتأسيس نمط خطابه الفلسفي.

أما العامل الثاني فهو أن الغرب الإسلامي كان منسجما من ناحية البنية العقدية، ولمّا كان أصل الخطاب الفلسفي النظري هو الخوض في المسائل العقديّة وان تعدّدت أشكالها، فإن الغرب الاسلامي اعتنى أكثر بالعمل دون النظر باستثناء قلة من الفلاسفة.

إن هذين العاملين جعلا من الغرب الاسلامي أرضية صالحة لسيطرة التوجّه ذي البعد الواحد. فمذهب أهل السّنة والجماعة كان المذهب المسيطر رغم الفترات القليلة التي فرضت فيها بعض المذاهب الأخرى كالاسماعيلية زمن المعزّ لدين الله الفاطمي، ومذهب الإمام مالك بن أنس يمثل السلطة المشرّعة لهذا التوجه بواسطة أداة الفقه. ثم ظهرت الأشعرية وأصبحت عقيدة هذه المنطقة مستفيدة ممّا سبق أن أسّسه أهل السنّة ومذهب الامام مالك. وفي أثناء ترسّخ المذهب الاشعري ظهر الغزالي قطبا فكريّا سرعان ما انتقل تأثيره من المشرق الى المغرب، ووجد فيه المغاربة مدافعا ممتازا عن أصول عقيدتهم خاصة ضد الفكر الباطني والحكمة (الفلسفة) التي يخشى الأشاعرة أن تفسد عليهم انسجام عقيدتهم خاصة وقد بدأت تظهر مخلّفات الحكم الشيعي الفاطمي كما ظهرت وجوه أهل الفلسفة الذين استحضروا كتب الفلاسفة المشارقة كالفارابي وابن سينا. . .،

(2) لقد وجدت الفلسفة العربية عامة في الاندلس مجالا لانتشارها واستيعابها ففي هذا العصر نهض ابن باجة في المغرب وأرسى قواعد الصرح الفلسفي من جديد فكان حلقة الوصل بين المرحلتين الرئيسيتين في تاريخ الفلسفة والفكر الاسلامي في المشرق والمغرب، جاء بعده ابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، انظر مقدمة د. معن زيادة لكتابه : «الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ـ دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي » ـ ص 7، راجع أيضا :

Alain de Libera : "La philosophie médiévale", Paris (PUF). 1993, p. 147 - 161

(3) لقد أسّس الخطاب الباجي ذاته ضمن ظرفيّة تاريخية من علاماتها البارزة تقييد حريّة الفكر والنظر زيادة على الاضطهاد الاجتماعي والسياسي .

(4) جمال الدين العلوي «المتن الرشيدي»، ص 220.

(5) «المتن الرشيدي»، ص 221. ردّ ابن باجة بعنف على الغزالي مبيّنا تهافت آرائه الصوفية التي تخلط بين الخيالات من جهة والحقيقة من جهة أخرى، فطبع ابن باجة الفلسفة العربية في بلاد الأندلس بحركة تتعارض مع توجهات الغزالي مبيّنا بأن العقل النظري هو الوحيد القادر على حمل الانسان على تصور وجوده الخاص وعلى ادراك العقل الفعّال كما صرّح بذلك بوضوح في

«رسالة الوداع». وهكذا رسم ابن باجة طريقا استفاد منه معرفيا تلميذه ابن رشد. انظر : مونك : «مجموع من الفلسفة اليهودية والعربية» :

S. Munk : "Mélanges de philosophie juive et arabe", p. 409-410.

(6) «فصل المقال»، (تحقيق دالبير نصري نادر). دار المشرق، ص 34، 36.

(7) «أحياء علوم الدين» (دار الكتاب العربي). القاهرة (د.ت) ج 1، ص 139.

(8) «الكشف عن مناهج الأدلة». (دار الآفاق الجديدة)، ص 101.

(9) «فصل المقال»، نفسه، ص 49.

(10) «فصل المقال»، نفسه، ص 33.

(11) «احياء علوم الدين»، ج 1، ص 5.

(12) «فصل المقال». نفسه، ص 50.

(13) «فصل المقال»، نفسه، ص 49.

(14) «فصل المقال»، نفسه، ص 50.

ـ استعرض ابن رشد طرق التعليم وردّها إلى قسمين : التصور والتصديق. والتصديق يكون اما بالبرهان، إما بالجدل، وإما بالخطابة.ـ والتصور يكون اما بتصور الشيء نفسه واما مثاله. وما دام عامة الناس يصدقون بالخطابة والجدل، والقلّة منهم يصدقون بالبرهان، لذلك وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق والتصور. وعلى الخواص ان يؤولوه حتى يدركوا حقيقته التي تتناسب واستعدادهم. انظر تصدير. أ. ن. نادر، «فصل المقال»، ص 23.

(15) نقد ابن رشد الطريق الصوفي، في العديد من المجالات التي اهتم بدراستها ومنها نظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، ووجود الله. . . ، قائلا : «إن هذه الطريقة وان سلمنا وجودها بأنها ليست عامة الناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا. والقرآن كله انما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. «الكشف عن مناهج الألة» (دار الآفاق الجديدة). ص 59.

(16) «الكشف عن مناهج الأدلة»، نفسه، ص 59.

(17) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 27.

(18) «فصل المقال»، نفسه، ص 28.

(19) «فصل المقال»، نفسه، ص 28-29 .

(20) تعرض ابن رشد في «كتاب التهافت» لنفس المسائل التي طرحها الغزالي في تهافته. وردّ عليها في عشرين مسألة توزّعت موضوعاتها على ما يلي :

1-2 : وتناول فيها قدم العالم وأساليبه.

3-13، 17 : وجود الله وصدور العالم عنه.

14-16 : حركة السماء، وعلم نفوس السموات.

18-20 : روحانية النفس، وخلودها، وحشر الأجساد.

لم يكن غرض ابن رشد في كتابه هذا إعطاء الفلسفة منزلتها، بقدر ما كان هو قراءة دقيقة وردودا عميقة متبصرة لكتاب الغزالي.

حول عرض مسائل النزاع بين الفيلسوفين والمطروحة في موضوع التهافتين. راجع : د. محمد يوسف موسى : «بين الدين والفلسفة ـ في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ـ»، (العصر الحديث للنشر والتوزيع) بيروت 1988، ص 223-195. كذلك د. محمد العريبي : «ابن رشد وفلاسفة الاسلام من خلال «فصل المقال» و«تهافت التهافت»، (دار النشر اللبناني) بيروت 1992. ص 52-60.

(21) لقد حاول ابن رشد أن يرفع عن المتأخّرين من الفلاسفة : الفارابي وابن سينا تهمة الكفر التي الحقها بهم الغزالي في مسائل ثلاث خالفوا فيها أصول الدين، المتعلقة بمسائل قدم العالم، ومعرفة الله للجزئيات ومسألة حشر الأجساد. مبيّنا تهاتف آرائهم وتناقضها فيما يتعلق بالالهيات. وكانت غاية الغزالي أيضا ترمي لنزع ثقة الجمهور منهم. و«تنبيه من حسُن اعتقادهم فيهم فظن أن مسالكهم تقيهم عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم (. . .) فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به. . .». الغزالي : «تهاتف الفلاسفة»، ص 13.

(22) «تهافت التهافت»، (تحقيق د. سليمان دنيا)، ج1، ص 59.

(23) الغزالي : «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، (منشورات دار الحكمة)، دمشق، بيروت، 1986، ص 39.

بنى الغزالي نظريته في التأويل على ما يلي : أن يكون التأويل في فروع العقيدة لا في أصولها التي لا تحتمل التأويل في نفسها. والأصول الثلاثة عنده هي : الإقرار بوجود الله ـ الإقرار بالنبوات ـ الإقرار بيوم الحساب. أما من يقرّ بهذه الأصول وكان من أهل البرهان، فواجب عليه أن يبحث في الفروع. مثلا في ماهية الله، أو هل العقاب روحاني أو جسماني الخ. الاجتهاد في مثل هذه المسائل واجب على أهل البرهان وممتنع على سواهم. «فصل المقال» (دار المشرق) ص 45 هامش (1). ويحدّد لنا الغزالي مجال التأويلات، داخل رؤية مُجمع على قبولها من لدن علماء الإسلام من جهة، كما يحدّد داخل المجال اللغوي الذي لا يخرج عن ضوابط اللسان العربي الذي جاء به الكتاب المؤسس (القرآن).

(24) أوصى الغزالي في مقدمة كتابه المشار إليه، قائلا : «فخاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحدّ الكفر، فإن زعم أن حدّ الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنه غِرٌّ بَليد قيّده التقليد فهو أعمى من العميان (. . .) فلا تضيع باصلاحه الزمان». «فيصل التفرقة»، ص 69.

(25) ابن رشد في عرضه لمبحث التأويل لا يقوم بعملية توفيق، لأن التوفيق يستلزم تقريب وجهتين

مختلفتين حقيقة أو ظاهرا، وليس هناك تناقض بين الوجهة الدينية والوجهة الفلسفية. لكن الدين عبّر عن بعض الحقائق في صورة تمثيلية لتقريبها من أفهام أكثر الناس. والفلسفة تعود بنا إلى حقائق هذه المثالات وهذا هو معنى التأويل. وهو ما أكّده الفارابي الذي حدّدها في الآراء المقدّرة التي في الملّة الفاضلة إمّا حقّ وإمّا مثال الحق. والدين أو الملّة إنما تعبّر عن الحقائق أو مثالات الحقائق تعبيرا إيمانيا بينما الفلسفة تبرهن على ما جاء في الملّة على طريق البرهان. انظر د. الحبيب الفقي: «حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل»، ضمن مؤتمر ابن رشد، الجزائر، 1983، ج 2، ص 261. حول الاستشهاد بالفارابي راجع: «كتاب الملّة ونصوص أخرى»، تحقيق محسن مهدي (دار المشرق) 1967. ص 46، 47.

والتأويل الرشدي أمر غير موظف جوهريّا لقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة، فالتأويل لا يتمثل في استرداد المعنى.

(26) نستشف من ذلك أن الحقيقة البرهانية هي جوهر التأويل، الذي يتجلى فيه التطابق بين النظر والبرهان لاشتراكهما في عين الشروط المنطقية للتصديق البرهاني.

(27) «فصل المقال»، (دار الشروق)، ص 26.

(28) فالإجماع عنده لا يكتسب قيمته في ذاته وإنما يستمدّ حجّته من خلال ارتكازه واستناده على الطرق التي منها تلقيت الأحكام الشرعية. فبعد أن بيّن ابن رشد شرعية القياس البرهاني ناقش مسألة الإجماع مؤكدا تعذّره إلا لأصحاب البرهان، بحجّة أن خارق الإجماع ليس يلزمه الكفر كما جاء عن الغزالي.

(29) «تهاتف التهافت»، (تحقيق د. سليمان دنيا)، ج1، ص 199-200 .

(30) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 45-46 «المناهج»، (دار الآفاق)، ص 140 .

يقول ابن رشد: «ولهذا يجب أن لا تُثبَت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان» (نفسه، ص 48).

(31) «مناهج الأدلة»، (دار الآفاق)، ص 139 .

(32) «مناهج الأدلة»، نفسه، ص 139-142 .

(33) «مناهج الأدلة»، نفسه ص 139 .

(34) «مناهج الأدلة»، نفسه ص 141 .

(35) «تهافت التهافت»، (تحقيق د. سليمان دنيا)، ج1، ص 200.

(36) لذلك كان مقصد ابن رشد يقضي بامتناع إفشاء التأويلات البرهانية للعامة لعدم ملاءمتها لفطرهم وعاداتهم في التصديق فإن التصريح بها قد يؤدي إلى إبطال الظاهر ومن ثمة إلى إبطال أثره في نفوسهم وتعطيل قصد النص علما وعملا.

(37) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 45.

(38) «فصل المقال»، نفسه، ص 34.

يصنف ابن رشد الناسَ إلى ثلاث فئات، على الآية الكريمة وهي : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، ان ربّك هو أعلم بمن ضل سبيله وهو أعلم بالمهتدين»، (س. النحل 16، آية 125). «فصل المقال»، ص 35.

(39) «فصل المقال»، ص 29.

(40) ومن سمات هذا المنهج الرّشدي نقده المدارس أو الفرق الكلامية التقليدية، وعلى رأسها الأشعرية السائدة في عصره ومعها المعتزلة وهم أصحاب المنهج العقلي ــ رغم عدم وقوفه على طرقهم التي سلكوها ؟ ــ والحشوية وهم أصحاب المنهج النصّي، والباطنية وهم أصحاب المنهج الوجداني أو الحدسي، فهم جميعا في نظره معرضون عن الطريق السوي : «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن مظاهرها إلى تأويلات نزولها على تلك الاعتقادات وزعموا أنّها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إمّا كافر وإما مبتدع». «مناهج الأدلة»، (دار الآفاق الجديدة)، ص 46.

(41) يقول ابن رشد عن المعتزلة «. . . وأما المعتزلة فانه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية» (مناهج الأدلة، ص 60). يبدو هذا القول غريبا ــ حسب د. الشيخ أبو عمران ــ إذ أن ابن رشد يستشهد كثيرا بآراء المعتزلة، تارة مؤيّدا لها وتارة منتقدا. متسائلا الباحث نفسه : هل تسربت آراء المعتزلة إلى الأندلس دون أن يتداول الناس كتبهم؟ هل كانت هذه الكتب محظورة مما جعل ابن رشد يصرّح بعدم اطلاعه على كتبهم. ولعل السبب الحقيقي هو خشية ابن رشد وتخوّفه مما جعله ينفي اطلاعه على ما وقفت عليه المعتزلة ولا سيما بعد النكبة التي حلّت به. لذلك اختار ابن رشد التكتم خاصة وان المعتزلة عُدّت في ذلك العهد من أهل الأهواء والفرق الضالة.

ومما يؤكد معرفة ابن رشد لمذهب الاعتزال استشاهده بآرائهم في أكثر من حالة وخاصة في نقد خصومهم الأشاعرة : فاعتماده مثلا على حجج المعتزلة في صفة الإرادة الالهيّة واستقرار القوانين الطبيعية ومفهوم حكمة الخالق وعدله، ورفض منهج الأشاعرة في التأويل مُتَبنّيا تقريبا أدلة المعتزلة المتأخرين ــ (القاضي عبد الجبار «القرن العاشر ميلادي» : «شرح الأصول الخمسة» ــ كما أشار ابن رشد إلى كلام المعتزلة في خلق القرآن قائلا : «والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق. وفضّل ابن رشد أحيانا مذهب المعتزلة على مذهب خصومهم فرأى في مسألة الصفات أن «الطريق الأقنع» هو طريق المعتزلة ويشير إلى منهج التأويل الأشعري فيستحسن المنهج المعتزلي : «وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا. . .» وينتصر ابن رشد إلى المنهج العقلي كما فعلت المعتزلة معتمدا في ذلك على عدة آيات مُتَبنّيا أدلتهم فيما يوهم التضارب بين الآيات القرآنية فيما تؤيد الجبر والاختيار كذلك موافقته للمعتزلة في قضية الحرية الانسانية ــ ويتبيّن لنا كل ذلك في ثلاثيته : «المناهج»، «فصل المقال» و«تهافت التهافت» ــ راجع : د. الشيخ بوعمران «ابن رشد والمعتزلة»، ضمن أعمال مؤتمر الجزائر، ج 2، ص 203-208 .

تساؤل آخر يفرض نفسه في هذا السياق : كيف يمكن أن نفسّر إقصاء ابن رشد الخوارج من النقاش، رغم اتفاقهم معه في أصل واحد ـ القرآن ـ ولعل اقصاء ابن رشد للخوارج ليس اقصاء على مستوى النظرية كما أقصى الدهريين بالنسبة للفلسفة، وإنما هو على مستوى السياسة باعتبارهم السبب في أول تصدع حدث في وحدة الأمة، فإبن رشد استثنى الهامشيين من أجل مشروعه الاصلاحي : د. علي أومليل «مناقشات»، ضمن : أعمال ندوة ابن رشد، الرباط، ص 278.

(+2) ان «تهافت التهافت» هو كتاب مواجهة حقيقية ومباشرة بين الرجلين بالإضافة إلى أن «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» لا يخلوان من تكرار ذكر الغزالي والرجوع اليه، بالنقد أو الاستشهاد أو التبني لبعض التصورات.

كما أن حُضور الغزالي في آثار ابن رشد لم يكن مقتصرا على ثلاثيته الشهيرة، بل وأيضا في شروحه الأولى على طبيعيات أرسطو، وما ورد في مختصره في المنطق. جمال الدين العلوي : «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد» ضمن كتاب : «الغزالي : العقل والمعجزة».

"Ghazâlî, "La raison et le miracle" - Table Ronde UNESCO - Paris, (Maison neuve et Larose), 1978, p. 138.

(+3) هذا ما يدلّ على أن آثار أبي حامد الغزالي كانت من بين مصادر الفكر الرّشدي في بداياته، يضاف إليها آثار إمام الحرمين أبي المعالي الجويني الذي كانت له حظوة عند مثقفي الأندلس في عصر ابن رشد وقبله بقليل. جمال الدين العلوي، نفسه، ص 138.

(+4) علي أومليل : «التأويل والتوازن»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ـ الرباط، ص 256-257.

(+5) «فصل المقال» (دار المشرق) ص 58.

(+6) «فصل المقال»، نفسه، ص 35.

(+7) راجع في ذلك : جمال الدين العلوي، «المتن الرّشيدي»، ص 190، كذلك مقالته الموسومة بـ : «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، ص 135-160.

لا يملك قارئ كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة»، الا أن يتنبّه لدلالة مصطلحاته ولتوجهاته الفكرية التي لا تفهم جيدا إلا بإرجاعها إلى تلك التوجهات المنوّه بها عند الخليفتين الموحديين. وهو ذاك التوجه القائم على رؤية ومراجعة نقدية للتطور الذي سارت فيه الثقافة الاسلامية إلى حدود القرن السادس مع طرح البديل القائم على العودة إلى أصل الشريعة قرآنا وسنة. انظر، د. عبد المجيد الصغير : «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال : النزعة الغزالية في الغرب الاسلامي»، مجلة «المناظرة»، الرباط 1990، عدد 3، ص 27.

(+8) جمال الدين العلوي : «الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، ص 136.

ويعلم ابن رشد حقّ العلم أيضا أن لأبي حامد مؤلفات تفوق «التهافت» أهمية، ويصحّ النظر إليها باعتبارها جوهر المشروع الغزالي. وابن رشد يعلم حق العلم أن الغزالي قد أنزل كتابه منزلة المناسبة حين أكّد في «كتابه جواهر القرآن» ان الأقاويل التي يضمها كتاب «تهافت الفلاسفة» ان

هي إلا أقاويل جدلية. معطيات الهامش أعلاه، ص 154. راجع : «الكشف» (دار الآفاق الجديدة) ص 89.

(49) «فصل المقال» (دار المشرق)، ث 49.

(50) «فصل المقال»، نفسه، ص 28.

(51) «وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشّرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس ــ وهو المسمّى برهانا (. . .) لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر إلا أهل الفطر الفائقة، «فصل المقال»، ص 28-29، 49.

(52) عندما نفحص كتاب «فضائح الباطنية» للغزالي نستجلي بوضوح كيف أن «التهافت» قد كتب فعلا من أجل «فضائح الباطنية». إذ هناك أمور عديدة لا تفهم إلا بقراءة الفضائح. وفي مقدمة تلك الأمور الدافع إلى الهجوم على الفلاسفة والذي هو دافع سياسي «أيديولوجي» مأتاه الفلاسفة من حيث التوافق في القول بينهم وبين الباطنية. سعيد بن سعيد : «الغزالي والفلسفة : متاهات التأويل»، ضمن أعمال «أبو حامد الغزالي»، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988، ص 91. نشر هذا المقال أيضا بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية، 1995، عدد 4، ص 52.

تضعنا نصوص الغزالي أمام التمييز بين موقف الغزالي من الفلاسفة وموقفه من الفلسفة. فمهاجمته للفلاسفة (: أبي نصر وابن سينا) لا تعني تنكّرا للفلسفة وتنصّلا منها وذلك بشهادة نصوص الغزالي المتأخّرة وهي النصوص اللاحقة على «المنقذ من الضلال»، وعلى كتابه «تهافت الفلاسفة» الكتابان اللذان يمثلان الهجوم على الفلاسفة وعلينا أن نسجّل هنا أيضا كتابه «المقصد الأسنى» و«معارج القدس» وكتابه «احياء علوم الدين» وهي من المؤلفات المتأخّرة ــ كذلك مؤلفه «ميزان العمل» الذي هو كتاب في الفلسفة العملية التي تفترض علما بالفلسفة النظرية. حول ذلك راجع : د. ابراهيم مدكور : «الغزالي الفيلسوف»، ضمن مهرجان «أبو حامد الغزالي»، دمشق (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية)، 1961، ص 214-217.

Farid Jaber : "La notion de la ma'rifa chez Ghazali", Beyrouth (ed., Les lettres orientales), 1958, (p. 21-138).

Maurice Bouyges : "Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazali (Algazel)", Beyrouth (imp. catholique, 1959, (p. 1-170).

(53) من واجب عامّة المسلمين، في نظر الغزالي، أن يقلدوا مذهب السلف الصالح. واجدر العامي أن يكفّ عن التفكير فيما لا يستطيع فهمه.

(54) لا نعيد هنا ما قيل في نفي أو تأكيد واقعة اللقاء بين ابن تومرت والغزالي وسواء تمّ هذا اللقاء أو لم يتم فإن ابن تومرت أخذ العلوم العقلية من كتب الغزالي التي كانت سائدة في عصره إن لم يكن قد أخذها مباشرة. راجع في هذا الشأن : علي الادريسي. «الامامة عند ابن تومرت ــ دراسة مقارنة مع الامامية الاثني عشرية»، (ديوان المطبوعات الجزائرية)، الجزائر، 1991، أيضا : عبد المجيد النجار. «المهدي بن تومرت»، (دار الغرب الاسلامي)، بيروت 1983.

(55) ابن طـملوس، «المـدخل لصنـاعة المنـطق»، قدّم لـه ونشره أسين بـلاثيوس، مـدريد، 1916، ص 12.

كان ابـن طملـوس ــ كـما لاحظـنا سابـقا ـــ طبيـبا مزاولا وممـارسا الـزم بآراء الأطبـاء لا بآراء الفلاسفة. وهو الذي خلف ابن رشد في منصب طبيب الخليفة الموحدي، فأصبح طبيب الخليفة الناصر. ألف لنا «شرحا» على «شرح ابن رشد لأرجوزة ابـن سينا» توجد منه نسخة بدار الكتب بتونس (رقم 136) وهي من حبس محمد الصادق باشا باي، ولابن طلـموس كتاب آخر في : «المدخل لصنـاعة المنطق». راجع عمار الطـالبي : «ابن رشد وشرحه لارجوزة ابـن سينا»، ندوة الكويت، ص 200-136. أيضا :

Alain de Libera : "La philosophie médiévale", p. 181-182.

(56) من هذه المعارك الفكرية الطـويلة والملتهبة مع الباطنية، انبثق مذهب الـغزالي متأثرا بروح النسق الذي كان يتصدّى له هو ذاته لمكافحته. هنري لاوست : «سياسة الغزالي»، باريس 1970. ولعلّ أزمته كانت أزمـة اختيار بين البقاء مـرتبطا بالدولة وبين الـتحرّر منها. د. محمـد عابد الجابري : «تكوين العقل العربي»، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط 3، 1988، ص 285.

(57) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 49.

(58) «فصل المقال»، نفسه، ص 48.

«وان كان الرجل (الغزالي) انمـا قصد خيرا، وذلك أنه رام أن يكثّر أهل العلـم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم»، ابن رشد : «فصل المقال» ، ص 48.

(59) ويحظر الغزالي على العامي أو من في حكـمه، كل تصرف في الألفاظ، فإن هذا التصرف قد يؤدّي إلـى فهم خاطـئ ؛ بل ينطـبق على كـل عالم سوى هـؤلاء الموهوبين لـلخوض في بـحار المعرفة، ويريد بهم الغزالي رجال التصوف الذيـن يطلق عليهم اسم أهل «الغوص». د. محمود قاسم «العقل والتـقليد في مذهب الغزالي»، ضمن مهـرجان الغزالي، دمشق 1961، ص 203، لقد كـان ابن طفيل منـتصرا هو أيضـا للغزالي ولطـريق أهل الولاية ومـن ثم نقرأ نقد ابـن باجه العنيف للـغزالي، كما لو كان نقدا لابن طفيـل أيضا. هذا وبالمقابل فقد أعلـى ابن رشد انتصاره لابن باجة في مختصـره في «النفس» كما أقدم على « تلخيص «رسـالة الاتصال» أكثر من مرّة أو كتابـة أكثر من مقـالة في موضوع الاتـصال. جمال الـدين العلوي : «الـغزالي وتشكـل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، ص 145، 159 هامش (7).

(60) يذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه سبينوزا فيما بعد إلى أن الوحي الذي جاء في القرآن الكريم لا يرمي إلى إعطاء النـاس علما وإنما يرمي إلى إصلاحهم. وليس غرض الـشارع في رأيه تلقين العلم بل غرضه أخذ الـناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة، لأن الشارع يعلـم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في المجتمع. فالشريعة عنده توجـب النظر في معرفة الحق (أي الله والحـقيقة معا) «فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 35.

(61) الغزالي : «إحياء علوم الدين»، (دار المعارف) بيروت، ج 1، ص 97-98 .

(62) «إحياء علوم الدين»، ج 3، ص 163.

(63) «فصّاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة». وكذلك فعلت الأشعرية : «فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل تفريق». «فصل المقال»، ص 53، 55.

(64) راجع : علي أومليل : «التأويل والتوازن» (ضمن أعمال ندوة ابن رشد) ص 255 وما يتبعها. كذلك مقالته الموسومة بـ : «السلطة السياسية والسلطة العلمية : الغزالي ابن تومرت ابن رشد» ضمن ملتقى : الغزالي ــ دراسات في فكره وعصره وتأثيره. ــ جامعة محمد الخامس، الرباط 1988، ص 20-31 .

(65) علي أومليل : «التأويل والتوازن»، نفسه، 263-264 .

(66) «فصل المقال»، (دار المشرق) ص 42.

(67) تاريخ العلامة ابن خلدون : «كتاب العبر»، (دار الكتاب اللبناني)، بيروت، 1968، ج4، ص 466.

(68) جورج كتورة : «التصوف والسلطة»، الاجتهاد، 14، بيروت 1992، ص 192.

(69) انظر : عمار الطالبي : «النظرية السياسية عند ابن رشد»، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر، ص 238 ، راجع أيضا :

E. Rosenthal : Averroès on Plat'os (Republic), p. 109.

أيضا : د. محمد عابد الجابري : «المثقفون في الحضارة العربية ــ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد». ص 144-153، راجع أعلاه ابن رشد : (مكانته ومحنته في دولة الموحدين).

في غياب «شرح عقيدة المهدي» لابن رشد، ثمّة من يذهب الى الاعتقاد في أن صدى ما كتبه ابن رشد في الشرح المومأ اليه قد بقي ضمن الرسالة التي خطها ابو عبد الرحمان بن طاهر الموسومة بـ : «الكافية في براهين الامام المهدي، رضي الله عنه ـ عقلا ونقلا». هذه الرسالة نشرت ضمن كتاب «نظم الجمان» لابن القطان، ص 50-73 . ويرجح أن يكون ابن طاهر قد اطلع على شرح ابن رشد لهذه العقيدة أثناء اقامته بقرطبة فنسج على منواله في تأييد عقيدة ابن تومرت.

(70) بدأ ضعف دولة الموحدين يتجلى ابّان حكم الخليفة الرابع، محمد الناصر (1198-1213م) بعد الهزيمة التي أوقعها به نصارى اسبانيا في «معركة حصن العقاب» (Las Navas de Tolosa) في عام 609هـ/1212م.

(71) يحقّ لنا أن نتساءل، عمّا إذا كان ابن رشد يحارب الغزالي المتكلم، أم الغزالي الفيلسوف؟. لا شكّ أنه عندما يرد على الغزالي يعتبره ممثلا لمذاهب الأشاعرة من أهل السنة. لذلك يسوق الأشاعرة معه في طريق واحد، فلئن وصف ابن رشد الغزالي بالمغالطة والسفسطة، وبأن طرقه التي يسلكها خطابية أو جدلية فقد أدرج الأشاعرة معه في ذلك. والشيء الذي دفع ابن رشد

إلى هذا الـهجوم على الأشـعرية عامة، عـداؤهم الصريح لفـلسفة أرسطـو ومنطقه ؛ وهـي التي اعتقـد ابن رشد أنها أسـمى ما وصل إليـه عقل الإنسـان عامّة. انظر د. مـحمد البيـصار : «في فلسفة ابن رشد ــ الوجود والخلود)». (دار الكتاب اللبناني)، بيروت 1973. ص 60-61 .

(72) قراءة نصوص الغزالي تعلّمنا كيف ينبغي اجتناب الحديث عن كل وحدة في شخصية المفكر في العصر الوسيط الاسلامي. والواقع أن تلك الوحدة كانت متعذرة لأسباب عديدة ومتداخلة. منها العامل الأيديـولوجي، ومنها أيضا ذلـك التوتّر الذي يشعر بـه المفكر الأشعري بين إقبـال إيجابي على الـتراث اليوناني وتـعامل معه تـعاملا لا يخشـى الاقتباس وبين ما يـلاحظه من موافـقة بين أطروحات الفلاسفـة ودعاوي الشيعة الباطنية. سعـيد بن سعيد : «الغزالي والفلـسفة : متاهات التأويل»، ص 96.

(73) تحيّر المستعرب أسـين بلاثيوس مـن كون ابن طملـوس ــ وهو من أشـهر تلامذة ابـن رشد ــ اعترف بأنه منذ عزم على تعلّم المنطق. لم يجد أمامه سوى كتب الغزالي حتى يفهم «الأرغانون» وإذا اين كانت مؤلـفات ابن باجة وابن رشد في المـوضوع ؟ ابن طملوس : «المدخل فـي صناعة المنطق»، قدّم له ونشره أ. بلاثيوس، مدريد 1916، ص 15-18 .

راجع أيضا :

Dominique Urvoy: "La pensée Almohade dans l'oeuvre d'Averroès", in Multiple Averroès, Paris (Les Belles Lettres) 1978, p. 51.

(74) فالربانيون اليهود في القرن السادس عشر وجدوا فـي كتاب الغزالي «تهافت التهافت» الأسلحة الضرورية لمجابهة الرشدية (رينان : ابن رشد والرشديـة). ولهذا الكتاب أثر في الفكر الكنسي، خاصة لدى مـنا هضي الفكـر الرشدي رغم ترجمتـه المتأخرة الى اللغـة اللاتينية. وهـذا يعني ان الصراع الفكري قد تواصل إلى عصر النهضة الأوروبية. حيث أن الغزالي قد كان أقرب الى هذا الفكـر الديني (الكنـسي) المستمد جـوهره من الأغـسطينيّة والأفلاطونيّـة المحدثة. نبيل قـريسة : «إشكاليات هيستور يـوغرافية حول ابن رشد والرشدية في أوروبا المسيحيّـة في العصر الوسيط»، المجلة العربية للثقافة «المنظمة العربيـة للتربية والثقافة والعلوم» تونس 1998 (عدد خاص). راجع أيضا : أحمد شحلان : «الغزالـي في منظومة الفكر اليهودي ـ فقهاء اليهـود والفكر الفلسفي»، في أعمال : أبـو حامد الغزالي، دراسات فـي فكره وعصره وتأثيره، ص 195 ـ 213 ؛ أيضا، محمـد عزيز الحبـابي : «الى أي مدى أثـر الغزالي فـي الفكر الأوروبـي ؟»، نفسه : أبـو حامد الغزالي، دراسات في فكره . . ، ص 217 ـ 240 . .

علاقة النسق الفلسفي الرشدي

بعقيدة المهدي بن تومرت

ان الدولة الموحديّة التي عاش ابن رشـد في كنفها، قد جاءت تتويـجا لحركة ثقافية أحـدثتها حركة ابن تومرت التجـديديّة. فالإطار الأيديولوجي الذي تحرّك فيه فيلسوف قرطبة هو الدعوة الموحـدية، وبالأخصّ توجيهات ابن تومرت كما احتفظ لنا بها كـتاب «أعزّ ما يطلبُ»[1]، والذي هو أشبه مـا يكون بمقال جديد في منهجية التفكير والبحث في شؤون العقيدة والشريعة[2].

فـالخطوة الأولى التي قـام بهـا ابـن تومـرت هدفت إلى تكسـيـر [الضـلال] الفكري الذي كـان يمارسه الفـقهـاء العامـلون في بلاط المرابطين وتحرير البـحث والنظر[3]. فأمـام اعتـماد الفـقهـاء المرابطين على قيـاس «الغائب على الشـاهد» الذي أوقعهم ودولتهـم، في التشبيه والتجسـيم على مستوى العقيـدة لقياسهم الله على الإنسان، وأمـام تكريسهم «التقلـيد» على مستـوى الشريعة بوضـعهم الفروع مكان الأصول فابتعدوا عن الكتاب والسنة[4] وبذلك انحرفوا عن الدين الصـحـيح. من هنا يسـتـعـيـد ابن تومـرت المـضـمـون الديـني والأسـاس الإبستـمولوجي لـ «ظاهريـة» ابن حزم[5] من ناحيـة، وبرفع شعـار الرجوع إلى الأصول في مجال دراسة النص الدّيني من ناحـية أخرى. هذا الموقف التومرتي لـم تكن تمليه اعتبارات سياسية فـقط بل حدّدته اعتبارات فكرية هي التي ستوجّه الإشكالية العامة التي تتـمحور حولها عقيدة ابن تومـرت : اشكالية فهم الشرع فهما يقينيّـا باعتماد القياس البرهاني لا القياس الفـقهي التخميني الذي في نظره لا يفـيد اليـقين. يقـول : «لا يثبت حـكم في الشريعـة بالظن، ولا يثـبت إلا بالعلم، والتـماس المعاني بالتـخمين من غـير تحقـيق، ولا التفـات إلى الأصول التي تبنى عليها، يزل عن مناهج الحق[6]. وهذا التقابل الذي أقـامه ابن تومرت بين القـياس البـرهاني (العـقلي) والقيـاس الشـرعي يؤدي إذا روعيت أحكامـه وشروطه الدقيقة إلى التقارب بين ميداني الحكمة والشريعة[7].

فابن تومـرت يعتمـد على مبـادئ العقل الأساسـية ذاك أن مجـاوزة البراهين الخطابية التي يقوم عليهـا علم الكلام هو الذي دفع به إلى ضرورة الالتجاء إلى العقل ومـبادئه، وهذا يفتـرض بدوره، بناء معرفـة عقلية لا تتناقض والشـريعة خاصـة وان ابن تومرت يحـصر مبـادئ ومصـادر المعرفة في : الحـسّ والعقل والشرع. ان الالتجاء إلى العقل، إذن، كان لضرورة إثبات قضايا الدين. يقول ابن تومرت : ان طائفة ذهبت إلى «ان العقل ليس فـيه الامكان والتجويز وهما شك والشك ضد اليقين ومحـال أخذ الشيء من ضده». لذلك يذهبون إلى ان الشـريعـة خلو من الحكمـة وهذا خطأ : «هذه إشـارة ترد عـلى بعض من لا أخلاق له فيـما ذهبوا إليه من أن الشريعـة لا حكمة فيهـا وانها ليست من سنن العقل جارية طعنا منهم في الدين وجهلا بحكمة الله تعالى»[8].

ان الالتجاء إلى العـقل أملته ضرورة تجنب التأويلات الكلامـية التي خرجت به عن مجاله الأصلي، ومن ثمّ فإن إحكام العقل لفهم النص الديني يقوم على مبدإ التقاء مفاهيم العقل وقوانينه مع ما جاء به الشرع. تلك هي الثورة الفكريّة التي قادهـا ابن تومرت ضد الدولة المـرابطية[10] والتي كانت لهـا امتدادات في الغرب الاسـلامي عامة، وفـي فلسفة ابن رشـد خاصة التي تحـرّكت على نفس الأرضية وفي نفس الـنسق الذي نحته ابن تومرت. وهذا مـا قاد ابن رشد إلى نقد مـبادئ علم الكلام، والأشـعري منه خـاصة، لأنها أضـافت شرعـا جديدا باعتـمادها القـياس الفـقهي واسـتدلالاته التي لم تراع أبـنية النص ولا قـواعد المنطق والعـقل الأساسـية. وهذا مَـا عَابـه ابن تومرت على فـقهـاء المرابطين : مبالغتهم في أحكام الشريعة، وكانت النتيجة أنهم صرحوا بأحكام لا صلة بينها وبين ما ورد به السـمع، أحكام قائمة على «الجـهل والشك والظن» ــ وهي في نظره ــ أصول للضلال[10].

ويرى ابن تومرت ان التوحيد[11] قائم على أساس النظـر العقلي ويبرز في هذا السبيل فضل العلم والعلماء معتمدا على الآيات القرآنية التي توصي بالنظر العقلي. وكذلك ابن رشـد، فإنه أبرز ما يقرره الشرع مـن وجوب النظر بالعقل في الموجـودات[12]. وهو مـا يؤكـد لنا أن تأثيـر ابن تـومـرت في نسق الخطاب

الفلسفي الرّشدي ظهر في مستوى الاشكالية التي سيتحرّك حولها هذا الخطاب وهي اشكالية تأسيس النص على اليقين باعتماد القوانين الأساسية التي يثبتها العقل، ومن ثم الرجوع إلى الأصل سواء في مستوى الفقه (وهو ما يتوضح أكثر عند ابن تومرت) أو في مستوى العلم والفلسفة (أي الرجوع إلى أرسطو والابتعاد عن التأويلات الفارابية والسينوية التي حادت عن فلسفة المعلم الأوّل). لكن النسق الفلسفي الرشدي لم يحصر اهتمامه وانشغاله بهذا الجانب المنهجي بل تعدّاه إلى مستوى طرح البديل النظري وذلك بالتركيز على تأويلات النص إذا ما دعت الضرورة إليه، من غير أن «يخل في ذلك بعادة لسان العرب»[13]، من جهة، وعلى النظر إلى علاقة الشريعة بالفلسفة نظرة مغايرة، غايتها تحديد مجالي التواصل والانفصال بينهما من جهة أخرى. ولهذا يمكن القول ان ابن رشد يعكس بحق ذلك التنوير العقلي الذي نتج عن حركة ابن تومرت[14] وإلى هذا الأخير يرجع الفضل في استرجاع العقل مكانته في العصر الموحّدي.

المعرفة وطرق العلم :

حصَر ابن تومرت طرق العلم في ثلاثة مصادر هي : الحس والعقل والسمع[15]، وخارج هذه المصادر ليس ثمّة معرفة ممكنة. ان الحقيقة إذن إمّا أن تكون مستمدّة من الشرع أو من العقل.

حقائق العقل تستند إلى مبادئ تتّسم بالبداهة والضرورة. «وهذه الضرورة لا بدّ أن تكون مستقرّة في نفوس العقلاء بأجمعهم»[16]. مما يسمحُ بتماثل العقول واتفاقِها. ان وحدة العقل هذه هي التي تَسمحُ بوحدة الحقيقة بالرغم من ظهورها في مستويَيْن يبدُوانِ ظاهريًا مختلفين : النص الديني والعقل، لكنهما في العمق يعبران عن هدف واحد وان أتى ذلك في صيغ تعبيرية مختلفة اختلاف وسائل البرهنة على الوسائل الخطابية والتمثيلية التي يستعملها القرآن.

ان المبادئ العقلية تتمثل عند ابن تومرت في ثلاثة مبادئ رئيسية :

الواجب، والجائز والمستحيل.

الواجب : هو ما لا بدّ من كونه (أي وجوده) كافتقار الفعل إلى الفاعل.

الجائز : وهو ما يمكن أن يوجَدَ ويمكن أن لا يوجَدَ.

المستحيل : وهو ما لا يمكن وجودُهُ[17].

عن ذلك يترتب من ناحية، أن العقل لا بدّ ان ينتج معرفة يقينيّة إذا راعينًا مبادئه هذه. ومن ثمّ إذا ما حافظنا على قوانينه البديهية. وان مداركه لا بدّ أن تنقسم إلى طريقتين : طريقة دلالة الأفعال وطريقة القياس.

1 ــ ما وصلنا إليه بدلالة الأفعال بمعنى الاعتقاد في انتظام الأشياء وارتباطها ارتباطا سببيًا فلكل فعل فاعلٌ : وهذا المبدأ سيوظفه كل من ابن تومرت وابن رشد في اثبات وجود الله عن طريق الانتقال من الصنعة إلى الصانع أو من الخلق إلى المخترع[18].

2 ــ وما أدركناه بالقياس العقلي الصحيح المؤدي إلى الحقيقة والذي أساسه «تساوي الغيرين في الحكم»[19]. وهذا القياس لا يصِحُّ الا بين متماثلين أو متشابهين وهو ما يُسمّى «قياس الغائب على الشاهد»[20].

في هذا الإطار نفسه، إطار حَصْر المعرفة في العقل والشرع وإبعاد كلّ معرفة «غنوصيّة» إشراقية خارجة عنهُما يتنزّل موقف ابن رشد من المعرفة.

ومع ابن رشد ستأخذ المعرفة طابعا عقلانيا يتزاوجُ فيها العقل بالحِسّ ممّا سينْزَعُ صفة المفارقة المثالية عن الكليّات. إذ «ليس العلم علما للمعنى الكَلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلّي، يفعله الذهن في الكليات عندما يجرّد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في الموادّ. فالكلّي ليست طبيعتُهُ طبيعة الأشياء التي هو لها كلّي»[21]. الكلّي هو المجرّد. معنى ذلك أن المعرفة تحتوي عنصُرين : عنصرا حسّيا وعنصر عقليا. والصّعود من الأول إلى الثاني هو الذي يُميّزُ جوهر المعرفة. هذا الصعود يوازيه الانتقال من الجزئي إلى الكلّي. فأساس المعرفة هو استخلاص الصفة المشتركة بين الجزئيات وتجريدها منها. أما العلم بالأشخاص فهو حِسّ أو خيال. بينما العلم بالكليات فهو عقل. فلا علم إلا بالكليات لأنها كليات ثابتة بينما علم الجزئيات والأحوال فهو متغيّر. إنّ

التغيّر ليس هو صفة العلم. «ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منّا هو المعقول بعَيْنِه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا، إنما تصيرُ عقْلاً بتجريد العقل صورها من الموادّ. ومن قبل هذا لم يكن العقل منّا هو المعقول من جميع الجهات»[22]. المعقولات عند ابن رشد تحصلُ بالحسّ، وحُدُوثها متوقّف على التجربة والخِبرة ثم الخيال وبعد ذلك يمكن «إنتاج» الكلّي وتجريدُه. ويترتب عن هذا أن للكليات أساسا حسّيّا ولا توجد وجودا خارجيا مفارقا، ذلك ما يفسّر نقد ابن رشد للكليات المفارقة وإنكاره لوجودِها. فما دام الكلّي مُلزما بالاستناد إلى الجزئي، والمعقول يُستخلص، ولا بدّ، من المحسوس ويجرَّدُ منه، فَهِمْنَا أن ادّعاء وجود الكليات في الأذهان يُفْهم منه أنّها غير منقطعة الصّلة تماما لما هو في الأعيان وإلا لكانت كاذبة[23] عن كل ذلك يؤكد ابن رشد لا إمكانية الحديث عن وجود كليات مفارقة خارج النفس أو العقل. وما دامت المعرفة تبدأ بالمحسوس فلا توجد امكانية الحديث عن الاتصال : اتصال يقومُ على الحدس والإلهام. إن طريق المعرفة يُصبح من هذه الزاوية، الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئي إلى الكلّي[24] انّ الكلّي يُصنّفه العقل باحتكاكه بالأشياء. ليست الكلّيات صُورا مثالية توجَدُ في عالم أعلى كما عند أفلاطون، وليست معقولات تفيض من العقل الأوّل كما فسّرها ابن سينا، وإنّما هي خاصيّة العقل الذي يُراقب الأشياء فيرى فيها الصّفة المشتركة فيُجرّدها ويجعل منها ماهية كليّة قابلة للانطباقِ على كل ما يندرجُ تحتها من أشياء أخرى لم يجْرِ فحصُها. إن نَفْي صفة المفارقة عن الكليّات يعني أنّ مَحَلّها «الطّبيعي» هو العقل. ومع ذلك فهي ليس لها وجود في العقل إلا من حيث هو أداة لإدراك الموجُودات. إنها إذن قابليّة تعقيل المعطيات الحسّيّة الواردة من العالم الخارجي، والتي بدُونها تصيرُ المعرفة غير ذات موضوع. «إن معقوليّة الأشياء توجد في داخلها، ولا تأتيها من خارج أو من العقل ؛ ففي الطبيعة يوجد سرّ تفسير ظواهرها. ومن ثمّ على الإنسان أن يُواجهها كي

يمتلكها بأن يصيّرَها عن طريق المعرفة. وعملية الامتلاك هذه لا نهاية لها، ولكنها ليست بدون غاية، والتي هي التوحّد المتافيزيقي بالوجود»[25].

هكذا يتضحُ أن ابن تومرت وابن رشد يحصران المعرفة في مصدرين أساسيين: مصدر حسّي يكون هو منطلقنا لإنشاء معرفة عقلية وذلك بتجريد معطياته تجريدا عقليا دون أن يعني ذلك الخروج من مجاله وحُدوده، ومصدر يوافق العقل ولا يُناقضه، وهو مصدر الشّرع. عدم تناقض العقل مع الشرع يتأسّس على فكرة احتوائهما على مبادئ أساسية وقوانين «بديهيّة» و«أوائل» منطقية يتفقُ حولها جميع العقلاء[26]. بهذه النظرة العقلانية التي تُقصي الحدس والتأويل الباطني ــ الإشراقي سيتناول ابن تومرت وكذا ابن رشد مختلف المسائل الفكرية التي تبنّتها الدولة المُرابطية والتي حادتْ بها عن كل من محتوى الشرع وحدود العقل. وقد برز ذلك في نقدهما لعلم الكلام، في صيغته الأشعرية، والذي كان الأساس الفكري الذي دافعت عنه الدولة المرابطية وفُقَهاؤها. فكيف برزَ النقد المنهجي لعلم الكلام الأشعري عند كل من ابن تومرت وابن رشد؟.

نقد علم الكلام وتجاوز القياس الفقهي:

يرى ابن تومرت ان الحكم الشرعي لا يثبت بالقياسات الفقهية لأنها لا تفيد اليقين، بل تحرّك الظن والشك. ان الذي يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الأصل، والأصل فقط، ومن هنا كانت دعوته للرجوع إلى الأصول[27]. وكما أشرنا أيضا من قبل إلى ان مدارك العقل لدى ابن تومرت، تنحصر في نوعين: ما توصلنا إليه بدلالات الأفعال وما أدركناه بالقياس. والمقصود بالقياس في هذا المجال، هو القياس العقلي البرهاني المفضي إلى اليقين والحقيقة، والذي يتناقض والقياس الظنّي / التخميني الذي من أنواعه: قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال.

1 ــ قياس الوجود: وهو القياس الذي اتبعه أصحاب التشبيه أو االمجسِمة في قولهم واثباتهم لجسمانية الخالق تعالى فقد قالوا: «جميع ما شاهدنا وجوده

على ثلاثة أقسام جواهر وأعراض وأجسام فكذلك ما غاب عنا، وهذا القياس باطل لنتيجته الخاطئة وقد ثبت بالأدلة العقلية والبراهين القطعية أن الباري تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض[28].

2 ــ قياس العادة : وهو الذي استعمله المعطلة[29] الذين قالوا ان الموجودات في المشاهد لا تصدر الا عن موجودات أخرى. فلا مكان لوجود فاعِل لم يصدر عنه شيء، وبذلك انكروا وجود الله[29'].

3 ــ قياس المشاهدة : وقد استعمله المتكلمون والمشبهة عندما قالوا ان جميع ما نشاهده في هذه الموجودات لا نراه الا في جهة فكذلك الله يكون في جهة، «وهذا الذي قالوه باطل عقلا وسمعا»[30].

4 ــ قياس الأفعال : وقد «ارادوا به خروج بعض المخلوقات، على أن يكون الله خالقها لخيالات توهموها وذلك انهم قالوا رأينا شاهدا بأن كل من فعل فعلا اتصف به، فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائرا وظالما فدلّ هذا على أن الله لا يفعل ظلما ولا جورا إذ لو فعل هذا لسمي به والذي قالوه باطل لأن الله لا تتصف أفعاله بالجور والظلم»[31].

5 ــ قياس العلّة : أو قياس الغائب على الشاهد المتبع من جانب المتكلمين الأشاعرة بالخصوص لا سيما في اثباتهم الأحوال وقولهم بأن : «قيام العلم بالعالم علة في كونه عالما شاهدا»[32]. وقد تركّز نقد ابن تومرت له على أساس ابراز استحالة وصف علم الله بأنه علّة لأن العلّة يجوز أن تفارق معلولها ويجوز أن تبقى معه وذلك لا يصح على الله فلا يمكننا القول ان علمه جائز ان يفارقه وان يبقى معه. فهناك انقطاع بين الشاهد والغائب، يضافُ إلى ذلك أنّ تساوي المقيس والمقيس عليه شرط للقياس الصحيح. وهذا أمرٌ لا ينطبق على الشاهد والغائب، فليس ثمة جامعٌ بينهما لأن الجامع والرابط لا يكون الا بين متماثلين أو متجانسين والله لا مثيل له ولا جنس[33].

وبهذا ينتهي ابن تومرت إلى الإقرار بأن العقل لا دخل له في الأحكام الشرعية[34] : لا يُحلّل ولا يحرّم ولا يقيس، لأن أساس القياس الفقهي ادّعاء

زيادة شرع جديد. غير أنه يؤكد، في نفس الوقت، على أن العقل من حيث هو أوائل ومبادئ عامة يشترك فيها جميع الناس موافق للشرع ولا يضادّه[35].

لكن إذا كان العقل وسيلة لإدراك بعض حقائق العقيدة فإن له حدودا. فهو لا يتعدّى إثبات الحقائق. أما جانب الكيف أو التكييف فهو وراء قدرته. لذا لا مجال «لتجاوز المحدودات وتعدّي المعقولات إلى القول بالكيفيّات»[36].

إن العقل لا يناقض الشرع، ولكنه في نفس الوقت، لا يثبت الشرع وأحكامه. فهذه الأخيرة جارية على سُنَن العقل وليست مناقضة له، ولو جاز أن جاء الشرع بنقيض العقل للزِم عن ذلك انقلاب الحقائق بأن ينقلب الواجب جائزا والجائز مستحيلا والمستحيل جائزا حتى ينتهي الأمر إلى اجتماع الضدّين وهو محال لا يجوز عقلا[37]. فالعقل قادر على إدراك الحكمة التي تجري عليها الشريعة، غير أن هذا لا يقتضي أن يكون محيطا بعِلَلِها جميعا، دون أن يعجز عن إدراكها كلّها. إنها مُناقضة للعقل، فلا دخل للعقل في حدود الله[38]. ذلك هو المدلول الحقيقي لكون العقل وإن كان لا يناقض الشرع فإنّه لا يثبتُهُ أي «ليس له في الحظر والإباحة مجال»[39]. «فالعقل لا مدخَل له في السمع. والسمع لا طريق له إلا التوفيق، والشارعُ له أن يحكم بما شاء»[40]. فنَفْيُ الإثبات يعني نفي قدرة العقل على فهم العلل وعلى وضع الشرائع، وهذا ما يُبطل القياس الشرعي ويُلغي إمكانيته، كما يهدمُ الأساس الذي تقوم عليه إحدى صيغه المتّبعة في علم الكلام، وهي قياس الغائب على الشاهد.

لقد كان ابن تومرت يُجري «تأويلاته» الفقهية على نمطِ اجتهادي أساسه تأصيل الأحكام انطلاقا ممّا يقتضيه النصّ بِحَسب دلالته. والأصل في الشرع هو «كل ما يبثت من السمع الذي هو الكتاب والسّنّة والإجماع بالأصل المقطوع به وهو التواتر»[41] مستبعدا بذلك القياس. إن أدلّة الأحكام، إذن، هي النصّ والإجماع، والإجماع راجع إليه. أما العقل فلا يمكنه أن يكون مصدرا للأحكام الشرعية. ليس هناك مصدر آخر للحكم الشرعي غير المصدر الإلهي، أما الإجماع فإنه داخل تحت أوامر الله ورسوله. الأحكام الشرعية، من هذه

الزاوية، لا تؤخذ إلا من أصول يقينية منقولة نقلا متواترا لا يُداخِلها الشك. أما الظنّ فلا يمكن أن يكون أصلا في الأحكام[42].

من هنا يُبْطِل ابن تومرت القياس الكلامي المبني على الظّنّ. إن التقابل بين اليقين والظّنّ يتخذُ صورة التقابل بين العلم والظّن/ التخمين ؛ يقولُ : «لا يثبت حُكم في الشريعة بالظّنّ، ولا يثبت إلا بالعلم»[43].

إن نقد القياس الفقهي، استند، لدى ابن تومرت إلى حُجج نقلية وكذلك إلى حُجج عقلية تعود إلى المنطق الأرسطي : «فأمّا الأدلّة العقلية، فهي تنبني على ثلاث قواعد، منها استحالة اجتماع الضّدّين، ومنها استحالة انقلاب الحقائق، ومنها أن الظّنّ ضدّ للعلم. فإذا ثبت أنهما ضدّان، إستحال اجتماعُهما واستحال انقلابُهما، إذ يستحيل انقلاب الحقائق، وهو انقلاب الظّنّ عِلما والعلم ظنّا»[44].

هكذا يُبطل ابن تومرت القياس من جهة أنه لا يثبت الحكم الشرعي لأنه طريقة في التفكير لا تفيد اليقين وإنما تحرّك الظنّ والشّك. معنى ذلك أنّ الذي يثبتُ الحكم الشرعي، في نظره، هو الأصل. «إن التماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التي تنبني عليها يُزلّ عن منهاج الحق»[45]. وإذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظّنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمّونه «العلّة»، فإن ابن تومرت يرى أن هذه العلّة ليست علّة على الحقيقة وإنما هي مجرّد «أمارة» وعلامة يثبت عندها الحكم ولا يثبت بها[46]. يقول : «إن الأصل يثبت به الحكم، والأمارة يثبت عندها الحكم [. . . .] وبين ما يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض»[47].

إن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد أدّى بعلم الكلام، والأشعري خاصة، إلى الوقوع في التشبيه. ومن هنا يربطُ ابن تومرت بين التجسيم والتشبيه اللذين أتهم بهما المرابطين بقياس الغائب على الشاهد. لذلك كان النقد المنهجي نقدا سياسيا أيضا، وهو نفس النقد الذي صار عليه ابن رشد من بعد[48].

يتّضح من ذلك رغبة ابن تومرت في بناء الشرع على اليقين وتأسيسه على الدليل إمّا مُتمثّلا في النّص (الكتاب والسنة والإجماع) أو في قواعد الاستنباط العقلي من النص المستندة إلى أساس اللّزوم المنطقي الضروري وليس إلى التعليل أوالقياس الفقهي.

وإقامة علوم الشرع على القطع بدل الظّنّ والتخمين هو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول ممثلا في علوم الأوائل، ومن بينها المنطق من حيث هو أداة ضابطة للتفكير تُضفي عليه الصّرامة والدّقّة الضروريتين للحفاظ على هويّة الشرع وحمايته من خطر الإضافات والتأويلات. ذلك ما سمح بنقد قياس الفقهاء والمتكلّمين وباعتماد المنطق الأرسطي قصد تأكيد صلاحيته الشمولية وإمكان انطباقه من حيث أن أهم عملياته وهي القياس البرهاني تنبني فيها النتائج على الدقة والصّرامة المرتّبتين عن اللزوم لا على التخمين والظّنّ. ذلك ما سيتدعّم أكثر في فلسفة ابن رشد التي ارتكزت على هذا الفهم التّومرتي للقياس البرهاني الذي يفيدنا في «استخراج» اليقين من النّص دون الخروج عن حدوده. فكيف برزَ ذلك ؟

بنى ابن رشد نقده لهذا الاستدلال على اعتبار أن الشاهد والغائب في هذا المجال هو استدلال يجمع بين عالمين مختلفين تماما، عالم الغيب (= العالم الالهي) وعالم الشهادة (= عالم الطبيعة والانسان). هذا في حين أنّ هذا النوع من الاستدلال لا يصلح «إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب»[49]. وهذا الشرط غير مُتحقق في هذا الميدان لأن عالم الغيب عالم مطلق، بينما عالم الشهادة عالم مُقيّد ولذلك لا يجوز قياس أحدهما على الآخر[50].

إن نقد ابن رشد للأشاعرة كان نقدا يمس المبادئ والأصول التي بَنَوْا عليها مذهبهم. لذلك يُبيّنُ «أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواصّ، لكَوْنها إذا تُؤمِّلَت وُجِدت ناقصة عن شرائط البرهان [. . . .] بل كثير من الأصول التي بَنَت عليها الأشعرية معارفها سفسطائية، فإنها تَجْحَدُ كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير

الأشيـاء بعضهـا في بعض، ووجود الأسبـاب الضرورية للمـسبّبـات، والصور الجوهرية والـوسائط»[51]. إن إنكار ثبـوت الأعراض وإنـكار السّببيّة والقـول بإمكانيـة قـياس الغـائب على الشـاهد، أي استـعـمال مـبـدأ الجمع بين عـالمين مختلفين تمامـا : مبادئ لم ترتق، حسب ابن رشد، إلى مستـوى البرهان فتنفع العلماء والفـلاسفـة، ولا تتقيّـد بـ «الظاهر من العقائد الـتي قصد الشـرع حَمْل الجمهـور عليها»[52] فتنفع في إفـهام العامـة والجمهور، بل إنّهـا تشوّش أذهان الجمهور وتسـتثير اعتراض الفلاسـفة وهي «إذا تُؤمّلَت جميعهـا وتُؤمّل مقصد الشرع ظهر أنّه جُلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[53].

إن الطريقة البـرهانية التي يقـترحها ابن رشـد تتمثل فـي الوقوف على ظاهر ألفـاظ الشرع وعـدم التجـاوز بالتأويـل حتى لا يخـرج عن مجـال النّصّ. هذه المنهجيّة الرشديّة تنتهي إلى إقرار الإنسـجام بين ما تقرّره طريقة الشرع والبرهان الفلسـفي. لا تعارض إذن ولا تناقض بين الحكمـة والشريعة، بل «الحـكمة هي صاحـبة الشـريعة والأخـت الرضيـعة»[54]. على الرغم من اخـتلاف المقـدّمات والأصول ومنهج الاسـتدلال المُتبع في كـل منهما، لكنهـما يفضيان إلى هدف واحدٍ هو اكتسـاب الفضيلة وإلى معرفة الحق «والحق لا يُضـادّ الحق بل يُوافقه ويشهد لهُ»[55].

لقد كان مطـلب ابن رشد تدعيما للـشرع بالعقل وقد استـدعى ذلك اللجوء إلى العلوم البرهانـية لا كنظريّات فقط بل أيضـا كسَندٍ معـرفي وكأصلٍ[56] ليس منه شيء منافيا لما أتى في النّص.

يتـرتب عن ذلك أن سـبيل المعـرفة لا تخـرج عن مـا جـاء به الشـرع وكلّه معـقول، وما جـاء به العقل ولا شيء منه يضادّ المنقـول : المعقوليـة في الشرع تتحدّد وفق دلالة نظام العالم على الخالق الواحد. والمعقولية العقلية تتحدّد بكل مـا صحّ عـقـلا إمـا بـالرجـوع إلى الحس أو بالاسـتناد إلى الـبـرهان. لذا فـإن المعقوليـتين مُتوافِقـتان لأن جوهرَهما واحـد. لذا فإن تأويل ظاهر المعنى الديني بدون الاسـتناد إلى الـدّليل البـرهاني فـيـه خـروجٌ عن المعـقـول الـنقلي وتَعَـدٍّ لحدود الشرع.

من هنا نفهم أن رفض ابن رشد لعلم الكَلام كان نتيجة «انحراف» أصحابه عن العقائد، ومن ثمّ فهم أهل جَدَلٍ لاَ بُرهان تبَنّوْا آراء مسبّقة وحاولوا نُصْرتَها معتقدين أنهم بذلك ينصرون العقيدة ويدافعون عنها.

هكذا يتضح لدينا أن احتكام ابن تومرت وابن رشد إلى العقل وقوانينه كان بغاية تجاوز البراهين الخطابيّة التي يقوم عليها علم الكلام، و من ثم إقامة معرفة عقلية تلتقي حدودها مع حدود الشريعة. ولن تكون هذه المعرفة العقلية سوى الفلسفة : وهذا ما يتجلّى عند لجوئهما إلى أوائل العقل لإثبات قضايا دينية كبرى كوجود الله مع استنادهما إلى حُجج نقلية مؤكّدين بذلك «يقين» العقل وصِدق الشريعة.

الحجة العقلية والمنهج البرهاني

إن نقد علم الكلام من جانب ابن تومرت وابن رشد لم يقتصر فقط على نقد منهجهم بل امتدّ إلى نظريّاتهم وخاصة المتعلقة بإثبات وجود الله[57] حيث استعملوا أدلّة غير برهانية أو تُعمّمُ في التشبيه أحيانا، وفي التناقض، أحيانا أخرى. من هنا سيحاول ابن رشد مقتفيا خطوات ابن تومرت المنهجيّة والبرهانية، أن يلتجئَ إلى المنطق والعقل، من جهة، وإلى النصّ، من جهة ثانية، ليُبرهن على وجود الله برهنة تستندُ إلى أسس المنهج البرهاني متجاوزة تناقضات المنهج الخطابي ـ الكلامي «ينبغي لِمَنْ أراد أن يطلُب معرفة الله ومصنوعاته أن يُلِمّ بأنواع البرهان وشروطه، وما يتّصل بذلك من المبادئ التي توضعُ في كتبِ المنطق، شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يعتمدُ القياس الشرعي في استنباط الأحكام»[58].

لقد اعتمد ابن تومرت في إثباته للوحدانية على دلائل عقليّة فلسفية هي[59] :

1 ـ دليل نفي الشريك : وصياغته، كما يلي : لو كان للّه شريك، لكان إما غيرُهُ أو ليس بغيره، ولا يمكن أن يكون ليس بغيره، لأن الشريك بالضرورة غير إذا ثبت أنه غير. فهو إما غير منفصل وقائم بالذات لا يفتقر إلى غيره ؛ أو غير مستقل، مفتقر إلى غيره. وفي الحالتين يلزم التعدّد : وهو تعدّد، إما

يكرن فيه المتعدّدان مستقلّين أو غير مستقلّين أو أحدهما مستقلّ والآخر غير مستقل. فإن كانا غير مستقلّين كانا محدثين مفتقرين إلى غيرهما، وتلك ليست صفة الألوهيّة. وإن كان أحدهما مستقلاّ والآخر غير مستقل، كان الأصل إلهًا والثاني حادثا. وإذا كانا معا مستقلّين، فإما أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين. إن كانا متجانسين، فهما حادثان ما داما يدخلان تحت صفة ما، هي التجانس. وإن كانا غير متجانسين، فإمّا يكونان مُتلاحقين أو متباينين، والصّفتان معا من صفات الحدوث. إذن لا بدّ من نفي الشريك عن الله[60].

2 ـ دليل الوحدانية ونفي الإضافة : كل شريك يؤدّي إلى إضافة في حقّ الله، والله لا يجوز في حقّه الإضافة. ذلك أن الشريك يعني أن ثمّة غير، والغير مهما كانت العلاقة التي تربطه بالله، فإنه يستدعي الحدوث[61].

3 ـ دليل الإطلاقية واللاّ تقيّد : ما دام الله موجودا مطلقا لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقات المقيّدة والمحدّدة بالمكان والزّمان والواقعة تحت المقولات، فإنه من المحال وجود شريك له، لأن هذا الشريك إما أن يكون متّصلا به أو منفصلا عنه، والصّفتان معا من خصائص الوجود المقيّد[62].

4 ـ دليل اللاّ تشابه بين الخالق والمخلوق : ومفاده أن الله هو الخالق لكل ما سواه، لذا لا يمكن أن يشبهه شيء ممّا خلق، فلو شابهه لكان من جنسه، ولو كان من جنسه لشاركه في كل صفاته أي لكان مخلوقا عاجزا ومتعدّدا وهي جميعا لا تجوز على الخالق الواحد الذي لا شبيه له[63].

5 ـ دليل الاختراع والعلّية : ويقوم على أن ثمة ضرورة مستقرّة في نفس الإنسان مفادها أن الفعل لا بدّ له من فاعل، فلا بد للعالم من فاعل[64]. ويقترن بهذا الدليل دليل آخر مفاده أن تأمّل الإنسان في نفسه من حيث هو كائن مخلوق وحادث يوصلُه إلى وجود خالق. هذان الدليلان استْوحاهما ابن رشد في دليله المسمّى : دليل الاختراع»[65].

هذه الدلائل الخمسة، بجانب استنادها إلى آيات قرآنية استندت كذلك إلى العقل ومبادئ التفكير الأساسية، لا سيّما مبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع

(مبدأ : «لاوسط بين النفي والإثبات») : وهو نفس الموقف الرّشدي الذي ارتكز في إثباته للوحدانية، على دعامّتي العقل والنص[66].

إن الاستناد إلى العقل والنص لإثبات وجود اللّه يعني إقرار التوافق والانسجام بين ما تقرّره طريقة الشرع البيانية وبين ما تثبته طريقة الفلاسفة البرهانية، وهكذا يقول ابن رشد «إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت الطريقة التي نبّه القرآن عليها في إثبات حدوث العالم ووجود الصانع تنحصر في جنسيْن أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله ولِنُسَمِّ هذه الطريقة «دليل العناية». والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسّيّة والعقل، ولِنُسمِّ هذه «دليل الاختراع»[67].

هذه الطريقة المعتمدة على دليل الاختراع والعناية في إثبات وحدانية اللّه والتي تُناسب أفهام الجمهور نظرا لبساطتها ووُضوحها، هي «بأعيانها طريقة الخواص [. . . .] وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدرك بالمعرفة الأولى المبنيّة على علم الحسّ، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدرك من هذه بالحس إلى ما يُدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع. والعلماء ليسوا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبل الكثرة فقط، بل من التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه»[68].

هذه الطريقة البرهانية / الشرعية تنطوي على دليلين : الأول دليل العناية، أي الوقوف على وجه العناية الالهية بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك : وهو دليل يقتضي ضرورة وجود فاعل مُريد يقصدُ إلى هذه الغاية في أفعاله، فمن باب المحال أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق ؛ والثاني دليل الاختراع أي النظر في ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء : وهو دليل يقتضي وجود مخترع اخترع الموجودات أحدهما عن الآخر، لذلك «توجّب على من أراد معرفة اللّه أن يعرف جواهر الأشياء، كيما يقف على حقيقة الاختراع فيها»[69].

يظهر إذن أن ابن رشد كابن تومرت تماما، حاول أن يبتعد عن الطرق الخطابية والجدلية في مسألة إثبات وجود الله مقتصرا فقط على الطريقة البرهانية التي تتماشى مع ما جاء به النص الديني. فكأنّ العقل البرهاني لا يتناقض ومنطوق الشرع والنص. فهل حقيقةً ينظر ابن رشد وابن تومرت إلى مسألة العلاقة بين العقل (الفلسفة) والنقل (الدين/ الشرع) نظرة اتّصالٍ أم إنهما يذهبان مذهب الفصل بينهما؟

إشكالية العقل والنقل :

لسنا نخطىء إذا قلنا إن المسألة المحوريّة التي استقطبت الفكر الفلسفي العربي الإسلامي كانت مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، سواءً أخذت تلك العلاقة منحَى الدّمج بينهما (الفارابي وابن سينا) أو أخذت منْحى النظر إليهما كمجالين منفصلين عن بعضهما البعض بالرّغم من التقائهما في الغاية (ابن رشد خاصّة).

إن الدمج بين الفلسفة والدّين كان يعني، تاريخيّا، تدعيم النص بالعقل ومحاولة تطويعه، في بيئة تُهيْمن عليها فكرة إيجاد وحدة الفكر والحقيقة كتعويضٍ عن الفشل السياسي الذي رافق قيام الدولة العربية الإسلامية حيث نلْحظ تعدُّد الفرق والمذاهب. من هنا تتنزّل محاولة الفارابي السّاعية إلى إيجاد روابط معرفيّة بين منطوق النّصّ الديني ومحتوى الفلسفة الأرسطيّة مع قراءة أرسطو قراءة أفلاطونية مُحدثة حتى نتمكّن من إقامة الرّبط بين العقل والنّص.

لكن تغيُّر الواقع الاجتماعي السياس فرض ضرورة إعادة تأويل النص في علاقته بالعقل حتى يستجيب لروح المرحلة التاريخية المتّسمة بالتطاحُن والصّراع بين «إيديولوجيات» مختلفة ومذاهب متنوعة : فأمام تواجد التيارات «الغنوصيّة» القائمة على نبذِ العقل وإقصائه وأمام عدُوّ يؤسّسُ عقيدته على التقليد ونبذ الاجتهاد، قامت الدّعوة الموحّدية في مواجهة هذه التيارات، بإعادة الرجوع إلى الأصل سواء في الفقه (ضد الدولة المرابطيّة) أو في الفلسفة (ضد التيارات الباطنية). في هذا الإطار إذن نفهم أن ضرورة إعادة النظر في علاقة

الدين بالفلسفة عند ابن تومر وابن رشد أملتهُ اعتبارات سياسية (ابن تومرت) ومعرفية (ابن رشد) فكيف تجلّى ذلك؟

لقد سبق وان أشرنا أن ابن تومرت قد دعّم النّص بالعقل وأوائله حتى يستطيع تجاوز القياس الفقهي الذي اعتمده خصومه المرابطون محاولاً الارتكاز على القياس البرهاني الذي يقوم على ربط المقدمات بالنتائج ربطا ضروريا دون أن يوقِعنا في تأويلات تخرج بنا عن حدود النّص. لكن الاستناد إلى العقل لا يعني عند ابن تومرت جَعْلَهُ «سلطة معرفية مطلقة» تدّعي الوقوف على العلل والأسباب التي يحصرها في النص ذاته لا في العقل. بهذا المعنى اتخذ العقل لدى ابن تومرت منحًى توظيفيا استند إليه لمواجهة خصومه المرابطين، ومن ثمّ فإن العقل نُظِر إليه من زاوية قدرته على تجاوز المذهب الأشعري من ناحية، وعلى دحض أطروحاتِ الخصم السياسي من ناحية ثانية. فكان العقل، مع ابن تومرت، سندا التجأ إليه لضرُورة سياسية محضة: ضرورة بناء الدّولة الموحّديّة التي لا بدّ وأن تختلف عن الاتجاه الفكري التقليدي الذي أخذت به الدولة المرابطيّة.

لكن ابن رشد لم يلتجئ إلى العقل بدافع من حاجة سياسية ملحّة كابن تومرت، بل بغاية محاربة الاتجاهات الباطنية/الإشراقية، من ناحية، وتجاوزعلم الكلام الأشعري من ناحية ثانية. والرجوع إلى المعقول الأرسطي خاليا من كل الوساطات الفارابية ــ السينويّة من ناحية ثالثة. من هنا التمسّك بالعقل كان عملية ضرورات معرفية لا سياسيّة. فكيف نظر ابن رشد إلى علاقة العقل (الفلسفة = الحكمة) بالنقل (النص = الشرع)؟

لقد دافع ابن رشد عن ضرورة إقامة الشرائع على العقل قصد حمايتها من الأساليب الجدلية الكلامية. وما تَمَسُّكُهُ بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسبّبات سوى دليل على ذلك. وهو دِفاع قاد ابن رشد إلى تصوّر الإنسان نفسه نتاج تداخُل علاقات سببيّة معقّدة تحكم انفعاله وتصرّفاته وسلوكاته، دون أن يعني ذلك نفيا للحرّية. فالإنسان جزء من الطبيعة، لذا فهو محكوم بقوانينها خاضع لنظامها، لكنّه قادر على التحرّر من الضرورة من خلال فهمِهَا

بالعقل وإدراك أسبابها، وكلّما زاد عقلّ الإنسان علما كلّما اقترب من الحكمة النظريّة.

إن ابن رشد لم يتصوّر اللّه على أنّه هو المحرّك الأول للعالم كما قال أرسطو، بل هناك عملية خلق بالغة الإبداع تؤكد معقولية العالم من حيث انتظامه الكامل، ممّا يُسهّل على الإنسان فَهْمُهُ وإدراكه، لأن ذلك الانتظام يعني ارتباط مختلف الأشياء والوقائع في شبكة من العلل والمعلولات يُمكن للعقل أن يكتشفها، فلا حاجة إذن إلى نظرية الفيض الفارابية ـ السينَويّة كيْمَا يكتسب العقل الإنساني معقوليته من مصادر أعلى[70]. وكذلك لا حاجة لنفْي السّببيّة عن ترابط أشياء العالم خوفا من الانتقاص من الإرادة الإلهيّة، كما فعل المتكلّمون والغزالي، لأن اللّه خلق العالم منظّما، ولا نظام بدون الترابط العِلّي السّببي بين وقائعه. ولذلك قال ابن رشد بالأسباب الغائية كأفضل سبيل إلى معرفة الذات الإلهيّة، أي أن البدْءَ هو في معرفة العالم (الموجودات) من أجل معرفة صانع العالم. يقول ابن رشد: «فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدّي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة»[71].

إن إنكار الأسباب يؤدّي إلى إنكار العقل لأنه هو الذي يدلُّنا على أسباب الموجودات. من هنا يصبح العقل، عند ابن رشد، هو إدراك الموجودات بأسبابها. وما يؤكّد ذلك أن المنطق يقرّر تقريرا جازما أن هناك أسبابا ومُسبّبات وأن المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التّمام إلا بمعرفة أسبابها، والحكمة هي معرفة الأسباب[72]. يقول ابن رشد «أعني بالحكمة النّظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[73]. يعني ذلك أن طبيعة البرهان تقتضي الانطلاق من مبادئ يقينية وما يلزم عنها من نتائج ضرورية يفرضُ ربط المسبّبات بأسبابها. إن الانطلاق من مبدإ السببيّة هو الذي يقودنا إلى بناء القول الفلسفي على البرهان. يصبح العقل، إذن، هو إدراك الأسباب، والفرق بين العقل الإنساني والعقل الالهي يكون كالفرق بين من يتلقّى الشيء ومن يُعْطيه، وبمعنى آخر «ان الترتيب الذي في العقل الإنساني الذي فينا إنما هو تابع لما يدركه من ترتيب

الموجودات ونظامها، ولذلك كان ناقصا جدّا، لأن كثيرا من الترتيب والنظام اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا»، بينما العقل الإلهي «إذا تعقّل فإنه يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب اللذين في جميع الموجودات»[75] ولذلك كلما توسّعت معرفة الإنسان بالنظام والترتيب اللذين في العالم صار أقرب إلى العقل الإلهي وذلك إنما يكون بمعرفة العلم الطبيعي الذي يدرُسُ الطبائع أي الأسباب الطبيعيّة بطريقة برهانية[76]. والطبائع عند الفلاسفة هي «تلك القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود في جميع الموجودات». ومن هنا فإن «كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه»[77]. نظامُ العقل الإنساني تابع لما يُدركه من نظام الموجودات الطبيعيّة : ونظام هذه الموجودات تمظهرات لنظام العقل الإلهي. وإذن فإن معرفة «السبب الأول» تقتضي الانطلاق من معرفة نظام العالم الطبيعي، وذلك بالاعتماد على الطريقة البرهانية. إن إنكار مبدأ السببيّة يؤدّي إضافة إلى إنكار النظام الموجود في العالم، إلى التشكيك في العقل نفسه. يقول ابن رشد «[. . . .] ومن رَفَع الأسباب فقد رفع العقل»[78].

وكما دافع ابن رشد عن المعقولية في المعرفة العقلية (الفلسفة = العلم الإلهي) فقد حرص على إثبات المعقولية في النص الديني مؤكدا تفهّم الفلسفة للدّين ولمعقوليته الخاصة به. يقول : «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلّم ولا الجدال في مبادئ الشريعة [. . . .] وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر تلك الصناعة أن يسلّم بمبادئها ولا يتعرّض لها بنفي ولا إبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك»[79]. إن معقولية الدّين تكمن في كونه يصدر عن سبب أساسي هو الفضيلة[80].

من هنا كانت الفلسفة لا تُعارض الدين بالرغم من أنهما لا يستعملان نفس الوسائل : الدين بما هو يخاطب الناس كافة، لجأ إلى استعمال الطرق الجدلية والخطابية والإقناعية[81]. غير أن الشارع لا يُهمل الطريقة البرهانية ليكون ذلك سبيلا للعلماء إلى فهم الدين فهمًا بُرهانيا وذلك بنوع من التأويل.

من هنا يتبيّن لنا أن الموقف العقلي الرشدي يقوم على مبدئين أساسيّين :

ــ أولهما يكمن في تحديده موضوع الفلسفة، والعقل بصفة عامة، في معرفة موجودات العالم.

ــ وثانيهما هو دمجُ الشريعة في المعرفة ذاتها، ذلك أن معرفة العالم وحدها هي الطريق المشروع لإدراك خالقه، الذي لا سبيل آخر إلى الإيمان بوجوده إلاّ عن طريق ما أوْجدَ. يقول ابن رشد : «ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة اللّه حق معرفته، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع»[82].

هكذا إذن، يتبيّن لنا أن ابن تومرت وابن رشد يقفان على أرضية فكريّة واحدة تتمثل في الابتعاد عن التأويلات الفارابيّة ــ السينويّة التي ابتعدت عن فلسفة أرسطو، من ناحية، وعن مبادئ علم الكلام الأشعري القائمة على القياس الفقهي الذي لا يُوصلُنا إلى اليقين بما أنّه قائم على الظّنّ والتخمين، من ناحية ثانية. ومن ثمّ فإن الطريقة المنهجية التي اعتمدها كل من ابن تومرت وابن رشد قد تركّزت على مستويين : مستوى حصر المعرفة في العقل والنص ومن ثمّ إقصاء الغُنُوص والحدس الباطني، ومستوى اعتماد الطريقة البرهانية ــ المنطقية لفهم النص مع الاحتفاظ بهويّته واستقلاليته نظرا لكون الشرع يعتمد استدلالات جدلية ــ برهانية بينما العقل يقتصر على البرهان القائم بدوره على مبدأ السّببيّة : اختلاف الاستدلال لا يعني فصل العقل عن الدين بما أنهما يلتقيان في الغاية وهي الفضيلة والحق.

بهذا الاعتبار، جاز لنا القول إن ابن رشد كان امتدادا للحْظة ابن تومرت سواء في مستوى البديل النظري/الفكري الذي دافع عنه ابن تومرت تجاه خصومه المرابطين وهو محاولة دعم النص الدّيني بالمعقول وقوانينه والمنطق وعمليّاته الضروريّة وخاصّة القياس حتى يتسنّى له نبذ التقليد الذي وقع فيه فقهاء الدولة المرابطيّة باعتمادهم الفروع على حساب الأصول ومن ثمّ دعوته

للاجتهاد، أو في مستوى المنهج الذي به نتجاوز مبادئ علم الكلام والذي يحصره ابن تومرت في البرهان الأرسطي. هذان المستويان هما اللذان حدّدا ثورة ابن تومرت الفكرية التي كانت لها امتدادات في فلسفة ابن رشد. لذلك فإن رجوع هذا الأخير إلى النسق الفكري التّومرتي هو رجوع إلى تلك الدّعوة الفكريّة القائمة على الاجتهاد ونبذ التقليد، من ناحية، وإلى دعم العقل كسند للنصّ، من جهة، وكمرجعيّة نَحتكم إليها لتجاوز التأويلات الكلامية والمواقف الفلسفية التي ابتعدت عن أرسطو، أي عن العلم والمعقول، من جهة ثانية[83]. إن العقل سيصبح بعد ابن رشد، خاصّة، هو الوسيلة إلى الإستدلال وفهم الخطاب الإلهي»[84].

الهوامش :

(1) يمكن القول ان كتاب «العلم» أو كتاب «أعزّ ما يطلب» هو عبارة عن مجموع من كتب ورسائل وتعاليق المهدي محمد بن تومرت في الأصول، والفقه، والتوحيد، والعقيدة، والحديث، والسياسة، والاجتهاد، عرف باسم «أعزّ ما يطلب» وبأول عبارة وردت في أوّل مجموع الكتاب هي : «أعزّ ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأنفس ما يدخر، وأحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير». ويشتمل الكتاب على كل التعاليق التي أملاها من بعد تلميذه الخليفة عبد المؤمن بن علي وأضاف إليها تعاليقه الخاصة به على تعاليق ابن تومرت. هذا المجموع نشره لوسياني (ط : فونتانه)، الجزائر 1903 (15+ ص ص). وقام بتحقيقه أيضا د. عمار الطالبي (المؤسسة الوطنية للكتاب)، الجزائر 1985 (22+ ص ص). كما عثر الباحث المغربي : محمد عبد السلام المهماه على مخطوطة «شرح أعز ما يطلب، لأبي بكر محمد بن ميمون العبدري القرطبي ــ المتوفى عام 567هـ/ 1171م. وقام مشكورا بدراسة وتحقيق هذا العمل الذي كان مفقودا بالأمس وتقدم بها لنيل شهادة التعمق في البحث ــ حلقة ثالثة ــ) بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ــ جامعة تونس ــ (قسم الفلسفة) في خريف 1995 (3 أجزاء). هذا الشرح أبان عن حقائق هامة في الكشف عن الصراع الفكري الدائر بين فقهاء الدولة المرابطية المنهارة وصمودهم في وجه قيام الدولة الموحدية. وأشار الشارح العبدري إلى رواج أفكار المذاهب المشرقية وكتبها التي كانت مرفوضة في غالبها من فقهاء الدولة الموحدية. و هي دراسة غنية وعميقة وذلك لما يقدمه الشارح من آراء واشارات لمعلومات هامة تتعلق بالعصر وشيوخه وبعض هذه الآراء أصبح مفقودا مما يجعل هذا الكتاب نموذجا متميزا ونادرا في مجال الدراسات الكلامية والأصولية في مجموع المغرب الإسلامي.

(2) د.م.ع. الجابري : «نحن والتراث» ص 23+.

هذه العقيدة لا يستطيع ادراك معانيها الا أهل هذا الفنّ المتمرّسون بقضاياه لذا ثار الجدل حولها من محبّذ لها كابن عباد الرندي وكذلك ابن عساكر والسبكي من الأشاعرة، وبين حامل عليها واشهرهم ابن تيمية الذي أصدر «فتوى» ضدها. وفحوى هجومه فيها : «أنه علّم عقيدة غاية في التجريد لقوم جهال «قال لهم أنه المهدي وفرضها عليهم بالسيف»، ابن تيمية، (مكتبة المعارف) الرّباط، ص 92+ ؛ علي أو مليل : السلطة السياسية والسلطة العلمية. . ، ضمن أعمال أبو حامد الغزالي، الرّباط 1988، ص 24+. . ، راجع أيضا : Amor Ben Hamadi : "Y a-t-il une influence Khârigite dans la pensée d'Ibn Tûmart" in Mélanges offerts à Mohamed Talbi (Publ. de la Faculté des Lettres de la Manouba, Tunis 1993, p. 14..)

في نفس العدد راجع أيضا : Dominique Urvoy : "Les divergences théologiques entre Ibn Tûmart et Gazâli", Melanges offerts à Mohamed Talbi, p. 204..,)

أيضا : R. Brunschvig : "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart", in Arabica, mai 1953

(3) محمد زنيبر : «ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، الرباط، 1981، ص 37.

(4) د.م.ع. الجـابري : «تكوين العـقل العـربي»، ص 311، أيضـا : «نحن والتـراث»، ص 234-275 .

(5) د. م. ع. الجابري : «تكوين العـقل العربي»، ص 311، مخـتار التليلي، : «ابن رشد وكـتابه المقدمات»، ص 41.

(6) ابن تومرت : «أعز ما يطلب»، (ط، فونتانه)، الجزائر 1903، ص 8.

(7) د. يحـيى هويدى : «تاريخ فلسفـة الإسلام في القـارة الإفريقـية»، (مكـتبة النهـضة المصـرية)، القاهرة 1965، ج 1، ص 264.

(8) «أعز ما يطلب» رسالة في : «الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه» ص 163.

(9) لم يطل عـهـد المرابطين بالأندلس أكثر من نصـف قرن، مـقـارنة بالدولة الموحـدية التي تواصل نفوذها أكثر من قرن ونصف من الزمان (بويع المهدي عام 515هـ وتوفي آخر الملوك الموحدين أبو العلاء الواثق عام 667هـ).

(10) د. يحيى هويدى، «تاريخ فلسفة الإسلام. .» ص 264، «أعز ما يطلب» ص 10.

(11) العامل الأساس في مذهب ابن تومرت في العقيدة هو تصوره لوحدة الله المطلقة أو «توحيده»، وعلى هذا التصـور للتوحيد أقام مـذهبه، وبه سمّي أتباعـه الموحّدين. ومذهبه وارد في مـؤلفاته المجموعة في «أعزّ ما يطلب»، وخصوصا في «العقيدة». انظر : الفردبِل : «الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي». ترجـمهُ عن الفرنسية عبد الرحمـان بدوي، (دار الغرب الاسلامي)، بيروت 1987، ط 3، ص 268-270 . راجع أيضا :

Dominique Urvoy : "La pensée d'Ibn Tûmart", in Bulletin d'Etudes Orientales, Damas 1975, XXVII, p. 23-30. M. Fletcher : "The Almohad Tawhid : Théologie which relies on Logic" (Numen, XXXVIII, 1, juin 1991, p. 110-127).

(12) «فصـل المقال»، تحقـيق د. محـمد عـمارة، (المؤسـسة العـربية للدراسـات و النشر)، القـاهرة 1986، ط3، ص 27. د. يحيـى هويدي : «تاريخ فلسفـة الإسلام في القـارة الإفريقـية»، ص 270.ــ قارن بين ما ورد في «فصل المقال» (تحقـيق د. محمد عمارة) ص 54 و«مناهج الأدلة»، (دار الآفـاق الجـديدة) ص 72 و«رسـالة في الدليل علـى أن الشـريعـة لا تبـثت بالعـقل» ضـمن «مجموع «أعز ما يطلب» ص 168.

(13) «فصل المقال» تحقيق د. محمد عمارة)، ص 32.

ان اللغة التي نزلت بها الشريعة ــ حسب ابن تومـرت ــ هيأت المجال أمام التأويل «بأنواع منها التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامـة المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل وتسمية الشيء بما يؤول إليه وتسمية الشيء بأصله وتسمية السبب بالمسبب وتسمية الشيء بمعظمه وتسمية الشيء بما يقاربه وتسمية الشيء بما يقارنـه وتسمية الشيء بما يشاركه وتسمية الشيء باسم ما يخـالفه وتسمـية الشيء باسم مـا يناقضه وتسـميـة الجملة باسم البعض وتسـميـة المعاني باسم الأشخاص»، «أعز ما يطلب»، ص 187-182.

(14) د. علي الإدريسي : «الامامة عند ابن تومرت ــ دراسة مقارنة مع الامامية الاثني عشرية»، (ديوان المطبوعات الجامعية)، الجزائر، 1991، ص 240، ص 93.

(15) «أعز ما يطلب»، ص 191.

(16) نفس المصدر، ص 230.

(17) نفس المصدر، ص 230.

(18) نفس المصدر، ص 164.

(19) نفس المصدر، ص 165-166 .

يقسم ابن تومرت القياس إلى صحيح وفاسد واما شروطه فعلى خمسة فصول : الجامع والتعدد والتخصيص والطرد والتساوي. فأما القياس الفاسد فعلى خمسة أضرب : قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال. «أعز ما يطلب»، ص 165.

(20) فالقياس الذي يقيس به بعض المتكلمين الغائب على الشاهد قياس باطل، يقول ابن تومرت : «بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما لأن كل واحد منها مضاد للآخر لأن ذا يفعل وذا لا يفعل وذا قديم وذا محدث وذا مفتقر فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا لأن القياس إنما يصح بين المماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه والباري سبحانه ليس له مثل ولا شبه. فإذا ثبت هذا وصح بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد». «أعز ما يطلب»، ص 168.

(21) ابن رشد : «تهافت التهافت»، تحقيق سليمان دنيا، ج1، ص 204.

(22) نفس المصدر، ج2، ص 526.

(23) نفس المصدر، ج1، ص 206.

(24) يخلص ابن رشد إلى القول بأن للمعقولات، مهما بلغت من مراتب التجريد، صلة ما بالهيولى، وانها إنما توجد من جرّاء هذه الصلة «فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلّي. بما هو جزئي» ــ أي من حيث يوجد في الجزئي، وهو موضوعه الفعلي. ولولا ذلك لأمكن أن توجد الكليات بالفعل خارج النفس، على ما يرى أفلاطون. ماجد فخري : «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، ص 108.

(25) محمد المصباحي : «اشكالية العقل عند ابن رشد»، ص 227.

(26) ان المهدي لا يعتبر أن العقل لا يناقض الشرع، الا أن في أحكامه ما يدرك العقل حكمتها، وفيها ما تعلو عن فهمه، وهي مع ذلك ليست مناقضة له، فإن العلو عن الفهم ليس خرقا للسنن العقلي. د. عبد المجيد النجار : «المهدي بن تومرت» (دار الغرب الاسلامي)، 1983، ص 181.

(27) د. م. ع. الجابري : «نحن والتراث»، ص 257. راجع : «أعز ما يطلب»، ص 8.

(28) «أعز ما يطلب»، ص 165 .

(29) المقصود بالمعطلة هنا معطلة الوجود الالهي لا معطلة الصفات الذين يطلق عليهم هذا الاصطلاح عادة. د. عبد المجيد النجار : «المهدي بن تومرت» ص 176 هامش (43).

(29') «أعز ما يطلب»، ص 165 .

(30) نفس المصدر، ص 166 .

(31) نفس المصدر، ص 166 .

(32) نفس المصدر، ص 166 .

(33) نفس المصدر، ص 166 .

(34) ان العقل ليس له دور في اختراع الأحكام الشرعية. ويصرّح في كتاب «أعز ما يطلب» بأن العقل ليس له في الشرع مجال (ص 17)، وفي هذا الاطار اتجه ابن تومرت بالنقد إلى القياس الشرعي الذي يستعمله الفقهاء لاستنباط الأحكام وبين قواعد القياس الصحيح الذي يسلم من هذا الاختراع العقلي للأحكام ويرجع الأمر كله لله، راجع : د. عبد المجيد النجار : «ابن تومرت»، ص 182، 297.

(35) «أعز ما يطلب»، ص 230.

(36) نفس المصدر، ص 233.

(37) نفس المصدر، ص 167 .

(38) نفس المصدر، ص 164 .

(39) نفس المصدر، ص 43.

(40) ابن تومرت : «رسالة في الصلاة»، ص 146 .

(41) «أعز ما يطلب»، ص 18-17 .

(42) وهي الدلالة الحقيقية لشعار ابن تومرت : «شعار العودة إلى الأصول في الفقه والنزعة إلى التأصيل، أي الرجوع بفروع الفقه إلى أصولها المستنبطة منها، ومن ثمة إلى الاجتهاد، وذلك كرد فعل على ما اتّسم به خصومه المرابطون والفقهاء الذين يغلب عليهم التقليد والاهتمام بالفروع على حساب الأصول .

(43) «أعز ما يطلب»، ص 8.

(44) نفس المصدر، ص 5.

(45) نفس المصدر، ص 8.

(46) د. م. ع. الجابري : «نحن والتراث»، ص 257.

(47) «أعز مايطلب»، ص 25-26 .

(48) ينتقد ابن تومرت هذا النوع من القياس في مجال النحو أيضا. وكما ترددت أصداء فقه ابن تومرت لقياس الغائب على الشاهد في تفكير ابن رشد وبقوّة، فانها ترددت، وبنفس الردّ، في تفكير علماء النحو في الأندلس. كابن مضاء القرطبي في مؤلفه «الرد على النحاة» وكان معاصرا لابن رشد. د.م.ع. الجابري : «نحن والتراث»، ص 258.

(49) «فصل المقال» (تحقيق د. محمد عمارة)، ص 52.

(50) وهو نفس ما صرّح به ابن تومرت. يقول : إنّ الموجود المطلق (أي الله) هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص والمختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص». د.م.ع. الجابري، نفسه، ص 258. «أعز ما يطلب»، ص 195-196 .

(51) «فصل المقال»، ص 63.

(52) نفس المصدر، ص 33.

(53) نفس المصدر، ص 65.

(54) نفس المصدر، ص 67.

(55) نفس المصدر، ص 31-32 .

(56) في هذا السياق نستشف مدلول الرجوع إلى الأرسطية عند ابن رشد : فهو رجوع يكمُن في الارتكاز على العلم والاستناد إلى العقل باعتباره يفترض رؤية عقلانية ومفاهيم يمكن توظيفها لدعم المنقول على نحو يضمن له الاحتفاظ بهويّته واستقلاليته أي دون أن يندمج في المعقول : وهو نفس الموقف التومرتي.

(57) رغم معرفة ابن تومرت التامة بأقوال الأشاعرة وموافقته لهم في القول بالجوهر الفرد عند تقسيمه للموجودات إلى (منفرد ومؤتلف) إلا أنه لم يؤسس براهينه على وجود الله على هذا القول. وآثر ان تكون هذه البراهين هي نفس الأدلة التي وردت في التنزيل الإلهي. د. يحيى هويدى : «تاريخ فلاسفة الإسلام..»، ص 266-267 .

(58) ماجد فخري : «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، ص 29.

(59) في تحديده لحقيقة التوحيد يعدّد ابن تومرت بعدين أساسيين : بعدا تصوّريا يتعلق بالمفهوم الذهني لوحدانية الله، وبعدا عمليا يتعلق بالجانب التعبّدي في التوحيد.

(60) «أعز ما يطلب»، ص 171-172 .

(61) نفس المصدر، ص 172-173 .

(62) نفس المصدر، ص 234.

(63) نفس المصدر، ص 232.

(64) نفس المصدر، ص 230.

(65) «الكشف عن مناهج الأدلة». المكتبة التجارية المحمّدية»، القاهرة 1968، ص 42.

(66) د. م. ع. الجابري : «نحن والتراث»، ص 257.

(67) «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص 46.

(68) نفس المصدر، ص 46.

(69) ماجد فخري : «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، ص 83.

(70) في القرن الثالث، وفي مدرسة الاسكندرية، ظهرت نظرية الفيض بصورتها التي نعرفها عن أفلوطين. أما الصورة الثانية فهي الصورة التي ينسبها الفارابي إلى زينون الكبير وسادت كتب الفارابي وابن سينا. حيث استفادت من مقولات علم الفلك آنذاك خصوصا نظرية بطليموس، فأصبحت العقول الفلكية المفارقة عشرة، والنفوس الفلكية تسعا، بالاضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات الثلاثي إلى واجب وممكن لجعل الصدور عن كل عقل فلكي بعد الله، صدورا ثانيا أو ثلاثيا، وهذه الصورة ليست مصطلحا صوفيا اشراقيا. راجع في ذلك : د. حسام الدين الألوسي : «دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي»، فصل : «نظرية الفيض الفارابية» (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، بيروت 1981، ص 115-165 . د. جعفر آل ياسين : «فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي» فصل : «المسألة الميتافيزيقية»، (دار الأندلس). بيروت 1980، ص 177-184 .

(71) «فصل المقال» ص 42.

(72) «تهافت التهافت» (تحقيق د. سليمان دني) ج 1، ص 357-358 . في نظر د. محمد المصباحي أن أهم المجاز قام به ابن رشد هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، ووضع أفق «كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو داخل الأفق الميتافيزيقي الاسلامي (...) وطبق ابن رشد على الحكمة والشريعة العلاقة نفسها التي نظر من خلالها إلى الواحد والموجود. فهما متكافئان في الموضوع والجوهر، مختلفان في الجهة فقط. م. المصباحي : «الوجه الأخر لـ«حداثة» ابن رشد»، دراسات عربية 9/10، 1970، ص 32.

(73) نفس المصدر، ج 2، ص 625.

(74) نفس المصدر، ج 2، ص 528.

(75) نفس المصدر، ج 1، ص 358، 356-357 .

(76) حول هذا المبحث راجع كتاب د. مجيد العبيدي : «العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد»، (دار الطليعة)، بيروت 1995 ص 27-53. أيضا : د. زينب عفيفي : «العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية»، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة 1993، ص 18، وما يتبعها.

(77) نفس المصدر، ج 2، ص 528.

(78) نفس المصدر، ج 2، ص 785.

(79) نفس المصدر، ج 2، ص 869.

(80) نفس المصدر، ج 2، ص 791.

(81) «فصل المقال»، ص 28.

(82) «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص 50.

(83) يتمثل هذا التواصل ــ كما لاحظنا ــ في أن تقسيم ابن رشد مراتب الناس : إلى برهانيين وخطابيين وجدليين هو نفس تقسيم ابن تومرت للسائلين إلى ثلاثة مراتب : مسترشد ومُستَفت ومناظر. ونقد ابن رشد للمتكلمين في كتاب «المناهج» للأدلة التي ساقوها حول الصفات والجهة والرؤية والعدل والجور هو نفس أنواع الأقيسة الفاسدة التي ذكرها ابن تومرت وكما يؤكد ابن تومرت ان الشريعة تحتوي على الحكمة وانها جارية على سنن العقل يورد ابن رشد المعنى نفسه وذلك حين قال : إن الشرع «يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق، وأنحاء طرق التصور» «فصل المقال». كما يتفقان في أن القياس عقلي وشرعي (= «أعز ما يطلب»، «فصل المقال»)، وبراهين وجود الله وأعني بها دليل العناية ودليل الاختراع، وهي عينها البراهين التي قال بها ابن تومرت، كل ذلك يمثّل ذاك الامتداد والتواصل الفكري في بعض جوانبه بين ابن تومرت وابن رشد.

(84) علي الادريسي : «الامامة عند ابن تومرت»، ص 130.

يقول ابن تومرت : «العاقل هو الذي يتأتى منه الاستدلال وفهم الخطاب، وغير العاقل هو الذي لا يتصف بهما، أو بأحدهما»، «أعز ما يطلب»، ص 47.

الفصل الثالث

الحكمة والشريعة :

- التوافق بين العقل والنقل
- الشريعة والنظر العقلي



«... إن الحقّ لا يضاد الحقّ، بل يوافقه ويشهد له».

ابن رشد : «فصل المقال»



التوافق بين العقل و النقل

لقد أثارت مسألة التوافق بين الحكمة والشريعة أو العقل والنقل خلافات كثيرة بين مؤرخي ودارسي الفلسفة العربية ـ الإسلامية. ودارت هذه المشادات الفكرية حول إشكالية مطابقة أو موافقة الحكمة للشريعة، وبعبارة أخرى حول وحدة الحقيقة أو ازدواجيتها. إذ أن الإقرار بموافقة الحكمة للشريعة يؤدي إلى الإقرار بوحدة الحقيقة، أي أن ما يقرّه النص الديني هو نفسه الذي يُتوصل إليه عبر النظر العقلي. في حين أن الإقرار باختلاف نتائج البحث العقلي عمّا جاء به الشرع، يؤدي إلى الإقرار بازدواج الحقيقة : حقيقة دينية منزّلة من قبل الشارع ؛ وحقيقة فلسفية أو عقلية هي نتيجة لنشاط العقل المؤهل للقيام بهذه المهمة.

ـ فما هي إذن مقوّمات الإقرار بتوافق المعقول والمنقول لدى ابن رشد ؟

ـ وما هي مقوّمات الإقرار بازدواجية الحقيقة. وأين يكمن الاختلاف بين النص والعقل ؟

ـ وما هو مجال الاتفاق بين الحكمة والشريعة ؟

غير أنه قبل التطرق لهاتين المسألتين يمكن لنا أن نورد مفهوم ابن رشد للحقيقة ومن هو مؤهل لاكتسابها.

مذهب الحقيقة :

يمثل البحث عن الحقيقة عند ابن رشد الضالة التي يتوق إليها الإنسان بطبيعته وهي قيمة يمكن العثور عليها إذا ما بحثنا عنها، لهذا يقول ابن رشد : «من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن هاهنا سبيلا تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أنّنا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق، وفي كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين، ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه

من التشوّق إلى معرفة الحقّ، فانّه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان التشوق باطلا، ومن المعترف به أنّه ليس ها هنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل»[1].

يتبين لنا إذن أن الحقيقة لها وجود قائم، ولنا السبيل الذي يفضي إليها غير أنه لا يمكن أن نعتبر طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعيين مرتبطين بطبيعة الفطرة الإنسانية، وليسا أمرين تمتاز بهما فئة خاصة من الناس، وإنّما الحقيقة يطلبها كذلك كل إنسان وصل إلى الإدراك الكامل.

«فالصنف الخاص من الناس (الفلاسفة والحكماء) إنما يتمّ وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام»، ومن ثم «كان التعليم العام ضروريا في وجود هذا الصنف وفي حياته»[2].

ويرى ابن رشد أن هناك أمورا لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها ولا بدّ له من الاستعانة بالوحي فيها مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الحياة الدنيا والآخرة، ووسائل هذه السعادة، وأسباب هذا الشقاء. فسعادة الإنسان التي هي الغاية المشتركة بين مباحث الفلسفة والدين تبنى على أسس أخلاقية وفضائل عملية ولا سبيل إلى معرفة هذه وتمكينها في النفس في رأي ابن رشد إلا بمعرفة الله[3] وتعظيمه عن طريق ما أتت به الأديان من شعائر. ومثل هذه لا تعرف إلا من الشرع والوحي الذي جاء حسب ابن رشد متمّما لعلم العقل. فكل ما عجز عنه العقل أفاد به الله الإنسان من قبل الوحي. هذه المعرفة الشاملة إذن هي الوظيفة الأساسية في نظر ابن رشد. وهو ما يحيلنا إلى النظر في العقل كمعيار وأداة لاستكناه وإدراك الحقيقة.

العقل ماهيته ونشاطه :

ان اشكالية طبيعة العقل عند ابن رشد تندرج ضمن مسألة النفس إذ أنه لا يمكن دراسة العقل الا بالرجوع إلي النفس باعتباره أحد قواها[4].

ودراسة هذه المسألة تمثّل نوعا من الصعوبة حتى بالنسبة للفيلسوف نفسه حيث يصرّح ابن رشد في «تفسير ما بعد الطبيعة» : «ان من أصعب الأمور في

البحث عن جوهرها ــ أي النفس ــ ان نجد طريقا وقانونا نثق به في أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها»[5].

فالنفس عند ابن رشد صورة ملتحمة بالجسم الذي هو هيولاها ولا يمكن البتة أن تفارقه لأنها أولا في علاقتها بالبدن «نسبة الشكل من النحاس والبياض من السطح». فالعلاقة بين النفس والجسد هي مثل العلاقة بين الصورة والمادة بمعنى أنها علاقة داخلية صميمة : «ان النفس استكمال البدن وان البدن لا يوجد غير متنفس فليس عنده شيئان متغايران»[6]. فالعلاقة بينهما هي نوع من العلاقة بين الصورة والمادة. فالبدن هو النفس بالقوّة ويصير حيّا أو بدنا متنفّسا عندما تصبح كمالا له. ذلك أن النفس «إنما هي وجود الذي هو متنفّس بالقوّة متنفّسا بالفعل»[7]. ومن ثمّ فإن كل الانفعالات السيكولوجية ترتبط بالضرورة بالبدن.

ولما كانت النفس تعرّف على أنها كمال للجسم فإن ذلك من شأنه أن يثير اشكالا يتعلق بوضعية العقل وذلك يبدو في صعوبة الجمع بين كونه قوّة للنفس من جهة وهو متميز عنها بعدم افتقاره إلى الجسم في فعله الخاص. فالعقل لا يمكن له أن ينفصل في فعله عن الجسم. وشرط خروجه إلى الوجود هو ما تُقدّمه المعطيات الحسية ولكن بالمقابل يبقى العقل في فعله الأصيل والذاتي في غير ما حاجة إلى الجسم أو إلى أي جزء من أجزائه. ثم إنه بالنظر إلى موضوعاته نجد أنها تتميز بازدواج من حيث انها لا تنفصل عن الواقع كما أنها لا تقبع في عالم مستقل عنه.

فالعقل عند ابن رشد هو قوّة مختلفة نوعيا تستعصي عن أن تندرج تحت لواء الكمال وتحت مجال النفس باعتبارها كمالا للجسم. وهو ما يجعله يتميّز عن بقية الوظائف المعرفية الأخرى. ذلك أن مفهوم العقل قد تحول عند ابن رشد من المعالجة النفسية لكي يصبح دراسة لما يسميه ابن رشد بالعقل الهيولاني.

وتتميّز قوة العقل الهيولاني باللامحدودية فهو على الرغم من أنه يقبل الصوّر بالفعل فإنه يظل ازاء باقي الصور الأخرى بالقوّة أي أن «الانتقال من

القوة الأولية إلى فعل التفكير، لا ينطوي علي صدم للقوّة، بل بالأحرى يحفظ ما كان بالقوّة في الذي تحقق كماله بكيفية تجعل الفعل والقوة يتطابقان». فلا تنتهي القوة لمجرّد التحوّل إلى فعل التفكير. بل إن فعل التفكير نفسه هو القوّة لأنه يحفظ ويحافظ ويبقى على ما كان بالقوة، في الذي تحوّل إلى الفعل أو تحقّق كماله.

ويجعل ابن رشد من قوّة الخيال ـ باعتباره احدى قوى النفس ـ موضوعا للعقل الهيولاني ومعنى ذلك أن الصور الخيالية شرط أساسي في جود الاستعداد أو بالأحرى في وجود التعقل الهيولاني لا في قبوله للمعقولات : ان التعقل لا يتم الا بتوفّر الخيالات كشرط[9]. فهي شرط وجود العقل الهيولاني أي تحوله أو خروجه من طور القوّة إلى طور الفعل ولكنها ليست شرطا ضروريّا لقبوله المعقولات. وبالمعنى الدقيق : ليس العقل الهيولاني مشروطا في هويته بالقوة الخيالية رغم كونها تمثل موضوعه.

ومن ثمة يمكن أن نعرّف العقل الهيولاني على أنه قدرة على التلقي أو هو استعداد للمعرفة. ذلك ما يجعل قوة العقل الهيولاني تتميز بنوع من الفعل بفضلها يتمكن العقل من التعقل بل يتمكن من الوجود.

و«العقل النظري» أو «العقل بالملكة»[10] مؤهل كأداة وهو عند ابن رشد التقاط الحقيقة والبحث عنها، ومن ضمنها حقائق الطبيعة وحقائق الدين أي «عالم الكون والفساد» والعالم الالهي. وبهذا المعنى يكون العقل وسيلة إلى بلوغ السعادة والنفاذ إلى كنه الشريعة : «وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ـ [والشرائع مأخوذة من الوحي والعقل] ـ ومن سلم أنه يمكن أن تكون ها هنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[11].

فالعقل الإنساني قاصر ومحدود ومن هنا كانت حاجته إلى الدين والوحي.

مقوّمات الإقرار بوحدة الحقيقة :

افتتح ابن رشد كتاب «فصل المقال» بالتزام منهجي وشرعي حين تساءل :

«هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وامّا على جهة الوجوب»[12].

ان ما استنتجه (ليون جوتييه)[13] من خلال تساؤل ابن رشد في مطلع كتابه هو إيحاؤه إلى أن نظرية الأحكام الشرعية الخمسة الدينية للقياس والتعليل إسلامية صرفة. اما النظرية المنطقية لأنواع البرهنة الثلاثة وللمستويات الذهنية هي ارسطية خالصة»[14].

ان هذا التقسيم الثلاثي للمستويات الذهنية لم يستنتجه ابن رشد من أصناف البراهين وانما من كون ان للشرع ظاهرا وباطنا. فابن رشد تحدّث عن وجوب النظر في كتب الآخرين بعد أن أكّده وجوب القياس البرهاني شرعا. والسبب في احتواء الشرع على ظاهر وباطن ـ يقول ابن رشد ـ «هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»[15] هو سبب طبيعي وليس كما قال (جوتييه) من أن ابن رشد قد أخذ نظرية المستويات الذهنية الناتجة عن اختلاف الأقيسة عند ارسطو.

انّ فطر الناس وتباين درجات التصديق، تقتضي أصنافا ثلاثة عند ابن رشد وهي :

1 ـ صنف ليس من أهل التأويل وهم الخطابيون وهم يمثلون الجمهور الغالب ؛

2 ـ صنف من أهل التأويل وهم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والغريزة ؛

3 ـ والبرهانيون أصحاب التأويل البرهاني اليقيني، برهانيون بالطبع والصناعة وهم الحكماء (الفلاسفة).

ثم يوضح ابن رشد ان الأمر الإلهي الداعي إلى النظر في الموجودات موجّه إلى فئة معيّنة من الناس وهنا يبرز ـ كما سبق الذكر ـ مذهب ابن رشد المتعلق بوحدة الحقيقة. ان الحقيقة واحدة ولكن الذين يتقبلونها يتفاوتون في درجة فهمها. وينتهي إلى أن ما جاء في الكتاب من رموز يمكن اثباته وتأويله عقلا. فلا توجد حقيقتان في مذهب ابن رشد، إنما الحقيقة واحدة وادراكها يتناسب واستعداد الناس[16].

وعلى هذا يكون الدين قد حثّ على صناعة الفلسفة، متّخذا الدليل في هذه الحالة صورة قياس كالآتي :

ــ الغرض من الفلسفة هو النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله. (مقدمة صغرى) ؛

ــ يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الانسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه (مقدمة كبرى).

ــ والنتيجة ان دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها أي على أولى الأدلة البرهانية[17].

نستنتج إذن من طرح (جوتييه) لنظرية التوفيق بين المعقول والمنقول في فلسفة ابن رشد أن هذه النظرية ارتكزت بالأساس على ما يلي :

ــ ان الحكمة أو النظر العقلي يؤدي مثله مثل الشريعة إلى معرفة الصانع.

ــ وان النظر العقلي يستوجب استخدام المنطق والقياس العقلي بناء على نظرية الأحكام الشرعية ونظرية الأدلة وأنواع البرهنة الثلاث. وهو ما انجرّ عنه تقسيم الفئات حسب تنوّع مدركاتها.

فحسب (جوتييه) تكون الحكمة والشريعة متفقتين في الهدف وهو معرفة وجود الله وذلك عن طريق علوم المنطق والبرهان العقلي[18].

هذه إذن مقوّمات الإقرار بالتوفيق بين الحكمة والشريعة[19].

فما هي اذن المرتكزات التي قامت عليها النظرية المخالفة والقائلة بازدواج الحقيقة : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ؟[20].

مقوّمات ازدواج الحقيقة :

إن الإقرار بازدواجية الحقيقة في الفلسفة الرشدية انما ظهر مع أولى الدراسات المهتمّة بالشّارح الأكبر ابن رشد[21]. إذ أن الصيغة النهائية التي وصل إليها المذهب الرّشدي في العصور الوسيطة، والتي تعرف بمذهب ازدواج

الحقيقة = (La Double vérité) أو الحقيقة ذات الوجهين = The doctrine of) (double truth أي الإقرار بمعرفة نقليّة وهي الشريعة ومعرفة يقينية هي ما يقرّ بها العقل والحكمة. وبأن هاتين الحقيقتين متناقضتان. أي أن ما هو صادق في المجال الديني قد يعد خاطئا في المجال الفلسفي[22].

أما الاعتبارات التي يرتكز عليها متبعو هذا المذهب، فهي متمثّلة في مصدر المعرفة. فإذا كان الوحي يقدّم لنا مسلمات إيمانية تتطلب منّا التسليم بها والتصديق بصحتها تصديقا مطلقا دون استناد إلى فحص عقلي أو استدلال منطقي، فإن العقل يبدأ من القواعد الأساسية للمنطق العقلي، ويعطي لنا نظرات عقلية تقوم أصلا على دواعي المنطق العقلي وتبرر بالاستدلال والحجج البرهانية ؛ وبالتالي يكون لدينا معطيات دينية نقليّة تتضمنها النصوص المقدسة، ولدينا من ناحية أخرى معطيات عقلية هي ثمرة تأمّل وتفكير أصحاب النظر العقلي = (الحكماء وهم الفلاسفة).

ومنهم من يرى أن نظرية التوفيق هذه فاسدة لأنها تحمل عدّة مبادئ خاطئة، إنما تميز بين العامة والخاصة. وبالتالي تجعل الدين اثنين ولما كان إيمان الخاصة هو الحق، كان إيمان العامة ضلالا. وإنما تفرض على الفيلسوف بمجاراة العامة ظاهرا وكتمان ما يرى باطنا.

وأثرت شروحه لارسطو على إيمانه، كالقول بهيولى أزلية غير معلولة، وبوحدة العقل البشري، واستحالة البعث، وما إلى ذلك. وأثرت هذه الشروح في الغرب، في تفكيره وفي عقائده، تأثيرها في ابن رشد نفسه[23].

فمنهم من يذهب أيضا إلى أن ابن رشد قد وقف موقفا أشد عقلنة حين ذهب في نظريته عن اتفاق العقل والشرع إلى ان الوحي غير ضروري وخاصة بالنسبة لفئة الفلاسفة[24].

وعامل أساسي آخر دفع بعض الدارسين لفلسفة ابن رشد إلى الرجوع للإقرار بإزدواج الحقيقة ويتمثل ذلك في إبراز الأخطاء التي وقع فيها من اقرّوا بتوفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة وبخاصة (ليون جوتييه)[25] وأولى هذه

الأخطاء التي انجرّ إليها البعض متمثّلة في الاقتصار على كتب ابن رشد « فصل المقال». و«الكشف» وبعض النصوص الواردة في «تهاتف التهافت» إذ أنه من الأحرى الرجوع إلى كتبه الأخرى والتساؤل حول سبب إتلاف وحرق بعض مؤلفاته وخاصة منها : كتاب «النفس» و«شرح كتاب النفس» وبعض الرّسائل التي وردت حول هذا المبحث الفلسفي[26].

وحدة الموقف

ان التمييز حسب الطبيعة بين المعرفة البرهانية والمعرفة الخطابية الجدلية، إضافة إلى الدعوة إلى احترام ذلك التمايز وعدم اختراقه يضعنا أمام حقيقتين. ان ابن رشد لا يجعل الاختلاف بين البشر في طريق المعرفة نتيجة لانقسام النص إلى ظاهر وباطن بل هو على العكس يجعل من هذا الانقسام نتيجة ذلك الاختلاف الطبيعي «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»[27]. فالضرورة الطبيعية اذن تؤسس لوجود حقيقتين، حقيقة العامة وحقيقة الخاصة، (أي حقيقة دينية وحقيقة فلسفية).

لا يجذّر ابن رشد ازدواج الحقيقة في الطبيعة على نحو ميتافيزيقي بل يفسّرها على نحو عملي. فالقول الدّيني خطاب موجّه إلى كافة الناس لأن هدفه الأساسي هو تقويم السلوك البشري[28] ولمّا كان لا يمكن تأجيل هذه الغاية، بحكم طابعها العملي الملحّ، حتى يتعلّم العامّة البرهان، كان لزاما أن يوجد ضربان من تمثل الحقيقة، تمثل بالعقل وتمثل بالحسّ والخيال[29].

هناك إذن حقيقة واحدة يبلغها البرهانيون كما هي ويكون أهل الخطابة في حاجة لتمثيلها الحسّي الخيالي حتى يدركوها. وليس اختلافها بين هؤلاء وأولئك من طبيعة انطولوجية حتى نتحدّث عن حقيقتين عند ابن رشد بل هو يعود إلى عدم توفّر عنصر الزمن اللازم لتعليم العامّة الطرق البرهانية[30]. ان امكانية تعليم العامة كيفية البرهنة هي في حدّ ذاتها دليل على وحدة الحقيقة عند ابن رشد. ليس التفاضل الطبيعي في التصديق مساويا، اذن، لتعدّد طبيعي للحقيقة.

ان ابن رشد يؤكد ان الحقيقة واحدة. وإدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن ادراك العامة لها، وهذا الاختلاف في ادراك الحقيقة يعود فقط إلى المستوى المعرفي للفرد لا إلى شيء آخر[31].

الهوامش :

(1) ابن رشد : «تفسير ما بعد الطبيعة»، نشره الأب، موريس بويج، (المكتبة الكاثولوكية) بيروت، 1938-1952، ج1، ص 10.

(2) «تهافت التهافت»، (تحقيق، سليمان دنيا)، ج2، ص 807.

(3) جعل ابن رشد من البحث في معرفة الله ووجوده وعلاقته بالكون وصور الموجودات وكيفية حركة الأجرام والطبيعة كلها أهم موضوع فلسفي، بل وعليه تقوم ماهية الفلسفة. ولكن ابن رشد : في سبيل إقامته لمعرفة حقيقية بالذات الإلهية أي بواسطة التبصر والاعتبار وبمهنجية برهانية، يصطدم بالفكر الكلامي وكذلك بالصوفية. فيستغرق لذلك في دحض أدلتهم وتبيين تهافت منطقهم وعقم مقدماتهم وفساد نتائجهم وتحذيرعامة الجمهور وكذلك الخاصة منهم. متعرّضا في كل ذلك إلى تقصيرهم عن المطلوب مثلما هو الحال مع المتصوّفة. وبعد ان يقوم ابن رشد بكل ذلك، يشرح منهجية البحث الحقيقية والكفيلة بإيصالنا إلى معرفة الله تعالى.

(4) إن ما جعل ابن رشد يتبنّى موقف مخالطة العقل للنفس هو اعتماده مسلمة تعتبر انه من اللازم أن يكون موضوع العقل خارجا إلى الفعل. راجع : محمد المصباحي : «اشكالية العقل عند ابن رشد»، ص 47 وما يتبعها.

(5) ثمة ثلاث مسائل فلسفية تعبّر بشكل ضمنيّ عن موقف ابن رشد من الشريعة، وهي «النفس»، «قدم العالم» و«العلم الإلهي».

(6) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ص 1100.

يرى البعض أنه لا يمكن في فكر ابن رشد، وهو الارسطيّ النزعة، أن تفارق الصورة مادتها فالنفس عنده استكمال البدن، هكذا يكون ابن رشد قد ركّز وعمّق فكرة الوحدة بين النفس والجسد بصورة إطلاقية وجعل انفعالاتها من انفعالات البدن وحدوثها بحدوثه وفناءها بفنائه. ويؤيّد ابن رشد مذهب أرسطو في أزلية العالم ويصرّح بأن نظرية حدوث العالم التي أخذت بها الملل الثلاث الموجودة اليوم ضعيفة ومتناقضة. صحيح انه في «التهافت» و«فصل المقال» يحاول دفع تهمة الكفر عن القائلين بأزلية العالم، اما بالاشارة إلى الصعوبات التي تنطوي عليها المشكلة أصلا (فصل المقال)، أو بالتمييز البارع بين الإحداث المنقطع والأحداث الدائم (تهافت التهافت). راجع : د. ماجد فخري : «أزلية العالم عند ابن رشد وابن ميمون وتوما الاكويني» في : دراسات في الفكر العربي، (دار النهار للنشر)، ط2، بيروت، 1982، ص 104.

بهذا ذهب البعض إلى ان نظرة ابن رشد لمسألة «النفس» و«أزلية العالم» تتعارض مع الشرع، على الأقل مع ظاهره مما يجعل ابن رشد يلتجئ إلى التأويل ليبين أن ذلك غير مناقض للشريعة، وليخلّص الفلسفة من تهجم الفقهاء عليها.

(7) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ص 1102.

يلزم عن ذلك ان الاشكال العقلي يتحدّد استنادا إلىّ هذه الوحدة أو الالتحام أو الاتحاد فهذه الوحدة تفضي إلى تأكيد أن العقل قد أصبح في وضعية حرجة ذلك أنه بالقياس إلى النفس يجد مفهوم العقل العديد من الاحراجات. فإذا كانت النفس كمالا للجسد فهل يعني ذلك أن العقل قوة نفسية من قوى النفس إلى جانب أنواع أخرى من القوى أم هل يمكن اعتباره نفسا من نوع خاص أم أنّ الأمر يدور على اعتبار العقل كيانا خاصا بذاته؟ وإلى أي حدّ يمكن فصله عن النفس والبدن؟

ان العقل عند ابن رشد هو قوّة مختلفة نوعيّا تستعصي عن أن تندرج تحت لواء الكمال أو تحت مجال النفس باعتبارها كمالا للجسم. وهو ما يجعله يتميّز عن بقية الوظائف المعرفية الأخرى. ذلك ان مفهوم العقل تاريخيا قد تحوّل مع ابن رشد من المعالجة النفسية لكي يصبح دراسة لما يسميه ابن رشد بالعقل الهيولاني.

(8) ان أكبر مساهمة قدّمها ابن رشد لنظرية العقل والتعقل تظهر على وجه التحديد بخصوص فهمه للعقل الهيولاني.

وتتميّز قوة العقل الهيولاني باللامحدودية فهو على الرغم من أنّه يقبل الصور بالفعل فإنه يظل إزاء باقي الصور الأخرى بالقوّة أي أن الانتقال من القوة الأولية إلى فعل التفكير. لا ينطوي على صدْم للقوّة، بل بالأحرى يحفظ ما كان بالقوّة في الذي تحقق كماله بكيفية تجعل الفعل والقوة يتطابقان، فلا تنتهي القوّة لمجرّد التحول إلى فعل التفكير، بل ان فعل التفكير نفسه هو القوّة لأنه يحفظ ويحافظ ويبقي على ما كان بالقوّة في الذي تحوّل إلى الفعل أو تحقق كماله.

(9) تلخيص كتاب «النفس» تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة، 1950، ص 86.

(10) ويسمّيه تارة أخرى عقلا «بالفعل» لأنه النتيجة الفعلية لعملية الإخراج إلى الفعل التي مارسها العقل الفعّال على العقل الهيولاني عن طريق المعقولات بالقوة. والعقل بالفعل، في هذا السياق، هو الممارسة العقلية ذاتها. راجع : محمد المصباحي : «إشكالية العقل عند ابن رشد»، ص 177-160.

Alain de Libera : "La Querelle des Universeaux De Platon à la fin du Moyen Age", Paris (Seuil) 1996, p. 206, 208.

(11) «تهافت التهافت»، تحقيق موريس بويج (دار المشرق)، ص 438.

فالعقل الإنساني قاصر عن ادراك الكليات التي ليست من شأنها ان تتعلق بالمادة ؛ فنحن نعرف ان لله علما أزليا يحيط بكل شيء، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ولو أمكن لكان علمنا هو علم الله الأزلي ذاته «وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم». «تهافت التهافت»، نفسه، ص 344.

(12) «فصل المقال» (دار المشرق)، ص 27.

كل هذه الأحكام مستقاة من الفقه، راجع : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه»، (مصطفى الحلبي)، ط2، القاهرة 1950، ص 5.

(13) L. Gauthier : "La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la Religion et de la Philosophie", (E. Leroux), Paris 1909 p. 45.

(14) كثيرا ما يخلط (ليون جوتييه) بين ابن رشد الشارح وبين ابن رشد الفيلسوف.

(15) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 30.

(16) انظر : د. البير نصري نادر : «مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرّشديين اللاتينيين»، ضمن مؤتمر ابن رشد، الجزائر، ج2، ص 183.

(17) ليون جوتييه : «المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية»، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة، 1945، ص 184-185. راجع أيض : د. محمد عاطف العراقي : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (دار المعارف)، القاهرة، 1968، ص 272، وما يتبعها.

(18) ليون جوتييه : «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية»، الترجمة العربية، ص 183.

(19) العلاقة بين الحكمة والشريعة علاقة اتصالية وليست مجرد «توفيق» وهو ما يلح عليه ابن رشد في مقدمة كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» و«فصل المقال». ان معنى «التوفيق»، على خلاف الاتصال والمطابقة. وان استعمل (جوتييه) عدّة مرّات لفظ الاتصال (Accord) إلى جانب لفظ التوفيق (Conciliation) فان اللفظ الأوّل يستعمله على أساس أن له نفس معنى اللفظ الثاني وقد وقع تكراره العديد من المرات في صفحات كتابه : «نظرية ابن رشد». وليس كما ذهب أيضا (البير حوراني) مستعملا لفظ : (Harmonie : Harmony = انسجام، تناغم)، أو حتّى استعمال كلمة (Concordia) فهي بالاسبانية غير وفية لدلالة لفظ «اتصال» في فقه اللغة العربية.

(20) وان يقول ابن رشد ان هناك حقيقة دينية مستقلة عن الحقيقة الفلسفية فليس معنى ذلك ان هناك حقيقة أولى وحقيقة ثانية وانما هناك درجتان من الحقيقة أو مستويان من الحقيقة، وهذا يعني أنه لا يوجد بين الحكمة والشريعة فصل كلي وإنما هناك رابط أو علاقة، أو صلة تجمعهما.

(21) يبدو أن التطور المذهبي للتمييز الرّشدي بين طرق تمثل الحقيقة قد أدّى بالرشدية إلى أن تعرف بمذهب الحقيقة المزدوجة على النحو الذي اشتهر به في مدرسة بادوفا أثناء عصر النهضة الأوروبية. ان فكرة (الحقيقة المزدوجة) هذه تحطم وحدة الشرع ووحدة الحكمة العقلية في نفس الوقت، بل هي تساوي (انتحار الحكمة).

وفيما يبدو من خلال طرح (دي ليبرا) لموضوع «الحقيقة المزدوجة» أنها لا تعدو في نظره أن تكون مجرّد سوء فهم قد يكون مقصودا لغايات التشهير من قبل الكنسيّين وفي طليعتهم المفتش : اتيان تومبييه (Etienne Tempier) وريموند لول (Raymond de Lulle) الذي ختم إقراره على ألسنة الرّشديين بما يلي : «أعتقد أن الايمان حقيقة، وأفكر بأنه ليس حقيقة» :

(Gredo fidem esse veram, et intelligo quod non et verra).

راجع : A. De Libera : "Penser au Moyen Age", p. 124.

(22) انظر : M. Allard : "Le Rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la Création", Bulletin d'etudes Oriontales (B.E.O), Damas, 1952-54, XIV, p.17.

(23) يوحنا قمير : «ابن رشد»، (دار المشرق)، بيروت، 1982، ص 23-24 .

(24) د. محمد عاطف العراقي : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، ص 288-287.

مستشهدا بـ : Martha Kneole, Encyclopedia Brit. Rationalisme, XVIII, p/ 993.

(25) انظر : A. El-Ghannouchi : "Ibn Rochd ou la Double vérité "Essai de résolution des questions religieuses de l'averroïsme", (Les cahiers de Tunisie) 1979, n° 171-172 .

(26) هذه المؤلفات لا تزال مفقودة في نصها العربي. إذا ما استثنينا : «تلخيص كتاب النفس» الذي نشر بحيدر آباد الدكن عام 1947 مع مجموعة رسائل تحت عنوان : «رسائل ابن رشد». كما تم تحقيق هذا الكتاب : «تلخيص النفس» من قبل د. سليمان دنيا، (المطبعة المصرية)، القاهرة 1950. وتم تحقيقه أيضا من لدن المستعرب الإسباني (سلبادر غومس نوغاليس)، المعهد الإسباني العربي للثقافة بمدريد، 1985. يلاحظ جمال الدين العلوي ان «تلخيص كتاب النفس» ما زال مخطوطا إلى يومنا هذا وانه ليس الكتاب الذي نشر بهذا العنوان «تلخيص كتاب النفس»، لأن المنشور بهذا العنوان هو المختصر لا التلخيص [راجع تلخيص كتاب النفس ــ ورقة 113، ظ من مخ باريس، ورقة 34 ومن مخ مودينا]. انظر : ج. العلوي، «المتن الرشدي»، ص 86؛ راجع أيضا عبد القادر بن شهيدة : «اكتشاف النص العربي لأهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس تأليف ابي الوليد بن رشد» ــ في وصف خاصيات نص «الشرح الكبير» لكتاب النفس، (الحياة الثقافية)، 35 : تونس، 1985، ص 17-54 .

(27) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 36.

(28) د. محمد عابد الجابري، «نحن والتراث»، ص 242.

(29) د. م. ع. الجابري، نفسه، ص 242.

(30) ان الخلاف بين المعرفة البرهانية والخطابية ليس له من الضرورة الطبيعية ما يجعله تعدّدا طبيعيا للحقيقة فابن رشد لا يتصوّر هذا الخلاف بضرب من الحتمية الطبيعية التي تتضمن تعدّد الحقيقة في حدّ ذاتها أي بالمعنى الأنطلوجي. ولنا في نص ابن رشد تصريح في ذلك : «وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدليّة، فضلا عن البرهانية، مع ما في تعلّم الأقاويل البرهانية من العسر، والحاجة في ذلك إلى طول الزمان، لمن هو أهل لتعلّمها، وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشّرع يشتملُ على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور»، «فصل المقال»، (دار المشرق) ص 30.

(31) د. محمد عابد الجابري : «نحن والتراث»، ص 247.

ما يمكن أن نستخلصه أن جل الدراسات التي دارت حول ابن ر شد في هذا المبحث تراوحت بين موقفين متناقضين يتعلّقان إمّا باقرار إيمان ابن رشد أو الطعن في عقيدته. والإقرار بإيمان الفيلسوف يجعل منه فيلسوفا توفيقيّا بين ما جاء به الشرع وما وصل إليه العقل. أمّا الاقرار بحياده عن الدين ومخالفته عقائد الملّة فإنه يجعل من فيلسوف قرطبة فيلسوفا محضا.

الشريعة والنظر العقلي

لم يكن ابن رشد أوّل من عالج قضية العلاقة بين الفلسفة والدين، بل لم يكن فلاسفة الإسلام أول من أثاروا هذه القضية وانشغلوا بها. فتاريخ هذه القضية عميق الجذور في تاريخ الفكر الفلسفي نجد له آثارا في الفلسفة اليهودية والمسيحية ولعل أقدم فيلسوف اهتم بهذا المبحث هو فيلون الإسكندري (ت : 50 ق.م.) الذي حاول التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة اليونانية، وتبع هذا محاولات قام بها آباء الكنيسة الأول، الذين أخذوا بالمذهبين الأفلاطوني والأفلوطيني المحدث في الفلسفة خاصة أروجين (ت : 254) وكليمان (ت : 217) والقديس أغسطين (ت : 430)[1] محاولين بها التقريب بين بعض الآراء المسيحية ومفاهيم الفلسفة اليونانية.

وفي إطار الفلسفة العربية ـ الإسلامية فقد غلب طابع التقريب بين الشريعة والحكمة على معظم انتاجهم فالكندي (ت. 871م) يذهب إلى أن صدق المعارف الدينية يعرف «بالمقاييس العقلية» معرفة لا ينكرها إلا الجاهل[2]. وان المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان الاّ في الشكل، حتى ان غرض العقل عنده إن هو إلا تأييد ما جاء به الوحي وتأويله[3].

وقد ذهب كل من الفارابي (ت :950 م) وابن سينا (ت : 1037 م) في محاولتهما التوفيقيّة بين الشريعة والحكمة إلى تفسير النصوص القرآنية وتأويلها تأويلا يتقبّله العقل ولا يبعد كثيرا عن منهج الشرع. كما أنهما ذهبا إلى القول بتكافؤ الحكمة والشريعة[4].

وإذا كانت هذه المشكلة تعدّ هامّة بالنسبة لفلاسفة المشرق، إلا أنها كانت أبلغ أثرا بالنسبة لفلاسفة المغرب. وقد يكون مرد ذلك ـ كما سبق ان أشرنا إليه ـ هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة والفلاسفة.

وكان من أبرز وأهم المحاولات في هذه المسألة محاولة إبن باجة (ت : 1138م) وابن طفيل (ت : 1185م) وابن رشد.

فابن باجة يقرّر أن مهمة الانسان الجوهريـة مهمة عقلية، من حيث ان الصفة الرئيسية الخاصة بـالإنسان، والمميّزة للأفعال التي تستند إلـيه هي العقل أو القوّة الناطقة. وهي التي تُفضي به إلى طور الاتصال الأخير بالعقل الفعّال[5]. حيث يرتقي العقل إلى رؤية الشيء ذاتـه دون واسطة، وفي ذلك يقول ابن باجة «إذا عقل الإنسان هذه العقول، وصارت له عقلا ومـعقولا، فتكون حينئذ صورة له يكمل بها كمالا تاما، بحسب ما للإنسان الكامل ان يكمل كأرسطو. أو بهداية من اللـه عزّ وجلّ كالأولياء. وبـذلك يكون فعلـه في ذاته بذاته، وفعـله هو أن يرى ببصـيرة عقله وعمله يـقينا. . .)[6]. ويضيف بأن التعـلّم، الذي هو كمال العقل قد يكون بطريق التعلم البرهاني، وقد يكون من غير تعلّم، على نحو ما يبلغه أصحاب الفطر الفائقة، وهذه أحوال الأنبياء[7].

الحكمة والـشريعة عند ابن باجـة متطابقتان وان اخـتلفتا في الوسائـل فنفس المصدر الذي يستمدّ الفيلسوف منه معقولاته ومعارفه، يتلقّى منه النبيّ الوحي، ألا وهو العقل الأول الذي هو العقل الفعّال : «والمعطي هذا كله العقل الفعّال» يظهر أولا للمتعلمين بصيرة يرون بـها المعقولات الأول التي بها هؤلاء يمتحنون حتى يصلوا، فإذا وجد استعدادا فائقا أعـطى ما هو أكثر بحسب ما هو استعداد فوق اسـتعداد، فلا يـبعد ان يصـل بما فطرتـه الأنبياء إلـى درجات من الكـمال أكمل ممّا يوصل بالعلم البرهاني، إذ كـان الإنسان بالاستعداد قويا للقبول، فإن العقل الفعّال أبدا يفيض عنه كمال تام للانـسان في الغاية. والتقصير إنّما يلحق من جهة الاستعداد القابل لا من جهته»[8].

وسعى ابن طفيل من ناحيته إلى الجـمع بين علم الشريعة والحكمة[9] وقد بدا ذلك في مؤلفه : «حـي ابن يقظان»[10]. وفي هذا المؤلف بيّن ابـن طفيل كيف توصّل «المتوحد» وهو الفيلسوف إلى الحـقيقة بالنظر العقلي[11]. كما ذهب ابن طفيل إلى أن للشريعة تعاليم ظاهرة وأخرى باطنة، وكلّ نوع من هذين تختص له طائفة معيّنة لا يصلح أمرها إلا به.

فمـا نعرفـه عن طريـق العقـل هو عين مـا جاء به الـشرع ونبّـه إليه الـرّسل والأنبياء. وبهذا لنْ تصطدم الشريعة بالحكمة بل يتقرّر بينهما الوفاق.

مذهب ابن رشد :

أما فيلسوفنا أبو الوليد بن رشد فقد أولى قضيّة الصّلة أو التقريب بين الشريعة والحكمة اهتماما فاقَ سابقيه، فهو لم يتناولها أثناء عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا. كما أنه لم يلجأ إلى الأسلوب الرمزي كما فعل ابن باجة وابن طفيل. وقد جعلت في استطاعته أكثر من غيره أن ينجز لنا هذه المهمة الصعبة ألا وهي مسألة المطابقة بين الشريعة والحكمة وهي محاولة لرفع الخلاف الحاصل بينهما ولتحديد وتقدير الاتصال بين هذين الاتجاهين الفكري والديني الشرعي أي «الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إمّا على جهة النّدب، وإما على جهة الوجوب»[12] وإذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع، وأن الموجودات تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ : فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به[13]، ولمّا كان الشرع قد نصّ على ذلك في عدد من الآيات القرآنية، كالآية : «فاعْتبِرُوا يَا أُولِي الأبْصَار»[14]، والآية : «أوَ لَمْ يَنْظُروا في ملكُوتِ السَّموَاتِ والأرض وما خَلَقَ الله من شيء»[15] وسواهما. ، فالآية الثانية تحث على النظر في جميع الموجودات[16]، والآية الأولى تنص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا[17]، وعلى هذا يكون الشرع قد حثّ على النظر العقلي في الموجودات وهو مدلول الفلسفة عنده.

وهكذا جعل ابن رشد البحث الفلسفي مشروعا واجبا على أهل البرهان، واعتبر البرهان أصلا في الشريعة لأتمّ أنواع القياس وهو القياس العقلي «فبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه هو أتّم أنواع النّظر لأتمّ أنواع القياس وهو المسمى برهانا»[18]. فبيّن من هُنا أن ابن رشد جعل العقل مقياسا للمعرفة بحكم الشرع كما استنبط القياس الفقهي للقضاء في الأمور العملية.

ولهـذا يكون القيـاس العقلي وهو ضـروري في العلوم النظرية نشـأ في الملّة وصار اكتسابا لها كما نشأت المقاييس الفقهية لتدبير الأحكام في العمليات.

إذن أوجب ابن رشـد ضرورة النظر البـرهاني شرعـا ممّا جعله يؤكـد ضرورة دراسة أنواع القياس البـرهاني وشروطه وعناصره[19] أي ضرورة معـرفة المنطق كعلم لقوانين التفكير[20] من حيث أنه ــ علم المنطق ــ الوسيلة التي توصلنا إلى اعتـبار الموجودات ومن ثمّ إلى مـعرفة صـانعها، إذ أن من لا يعـرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعـرف المصنوع لا يعرف الصـانع، لذلك وجب الشروع في تحـصيل المنطق وفي الفـحص عن الموجـودات. فمـثلمـا يعمل الفـقيـه على معرفة الـقياس الفقهي يعمل الفـيلسوف الرشدي على معرفة القـياس العقلي إذ يقول «فانـه كما ان الفقيـه يستنبط من الأمر بالتـفقّه في الأحكام وجوب مـعرفة المقـاييس الفـقـهيـة[21] على أنواعـها [. . . .]، كـذلك يجب على العـارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجـودات وجوب معرفة القيـاس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلـك، لأنه إذا كان الفقـيه يستـنبط من قوله تعالى «فـاعْتَـبروا يَا أُولِي الأَبْصَار» وجوب معرفة القـياس الفقهي (فكم بالحري والأولى) أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معـرفة القياس العقلي»[22]. بناءً على ذلك نتبيّن أن ابن رشـد قـد انطلق من الآي القـرآني ليسـتـدلّ على أن «العـقل الفلسـفي» مامُـور به شرعـا على خلاف مـا زعمه النـصيّون الذين تشـبّثـوا بالنص الديني وقطعوا مع المعرفـة العقلية في أمور الشـريعة واعتبروا أن أيّ اجـتهاد في تأويل الآيات إنّما هو تحـريف للدين وخروج عن الطاعة والايمان. وقـد بيّن ابن رشد موقـفه من هذه الفِرقة بقـوله «هذه الفرقة الضـالة الظاهر من أمرها أنها مقـصّرة عن مقصود الشرع. . .»، ثم لم يكتف ابن رشـد بالاستدلال من الشريعة على أنها دعـت إلى النظر العقلي في الموجـودات كدلالة على الصـانع بل حثّ على الاستـفادة من المخـزون اليوناني والمتـمثل في المؤلفـات الفلسفـية اليونانـية التي وضـعت الأقـيسـة البـرهانيـة قـبل أن يستنبطهـا الفكـر الفلسـفي العـربي ــ الإسلامي. ونحن نعلم مدى تفاعل ابن رشد مع النص اليـوناني وبصفة خاصة مع الفلسفة الأرسطية التي وضـعت قوانين البرهان العقلي، وهو داع أهل النظر

إلى فحص كتب الأقدمين «. . . وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان ما ليس بصواب، نبّهنا عليه»[23].

النظرة النقدية عند ابن رشد :

وليس لنا أن نتجاهل تصدّي ابن رشد إلى كل من حاول تكفير الذين انكبّوا على النظر في كتب الفلاسفة اليونانيين وهو يقصد بالأساس محاولة «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة» إلى الحطّ من شأن فلاسفة الإغريق ومَن سايرهم من الفلاسفة العرب الذين نَهلوا من منابع الفكر الإغريقي فأثْرَوْا به خطابهم الفلسفي العقلي، لذلك ركّز ابن رشد ردّه على الغزالي انطلاقا من نقطتين هامّتين أولاهما أن صاحب كتاب «إحياء علوم الدين» قد وجّه نقده لفلاسفة اليونان انطلاقا من دراستي الشيخ الرّئيس ابن سينا والمعلم الثاني الفارابي لأرسطو وهذا خطأ ارتكبه حجة الإسلام الغزالي إذْ وجب عليه أن يفحص النص الأرسطوطاليسي بنفسه ثم ان الغزالي عمد إلى التّفرقة بين مقاصد الدين ومقاصد الحكمة فجعلهما عدوّين، أما النقطة الثانية فتتمثّل في أن هذا «الفيلسوف» قد صرّح بالحكمة للجمهور وابن رشد قد عاب عليه ذلك لأن الشريعة حسب رأيه تُقسَّم إلى ظاهر وباطن وتأويلاتها تفسد الجمهور وهذا ما بيّنه في مقصد كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» حيث يصرّح «قصد هذا الكتاب الفحص عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حَمْلَ الجمهور عليها»[24] أمّا أهل النظر العقلي والتأويل وهم في نظر ابن رشد «الحكماء» أي «الفلاسفة» وهم أهل العلم الحق فلهم أن يتناولوا النص الذي يحتاج التأويل ويدرسوه بما يوافق البراهين والأقيسة الصحيحة وليست الأقيسة الفاسدة التي اعتمدها الأشاعرة/ أهل السنّة في إثبات وجود الله بالعقل. وقد نقد ابن رشد طريقتهم التي سلكوها في التصديق بالله عقليّا إذ انطلقوا من مقولة حدوث العالَم ليُبيّنُوا أنه ـ العالَم ـ مركّب من جواهر فردة أي من أجزاء لا متجزّئة وارتكزوا في هذه المقولة على مقدّمات ، أولها أن الجواهر لا تنفكّ أي لا تخلو

من الأعـراض. ثم ان الأعـراض حادثـة إذن فكـل ما لا يـنفـكّ لا يخـلو مـن الحوادث حادث ضرورة. أي أن الجواهر الفردة حادثة وتحتاج إلى محدث وهو الله، وقد نـاقش ابن رشد هذه المقـدمات وقال بأنها «غيـر برهانية ولا مقـتضية لوجود البـاري» ذلك أن المقدمة الأولى التـي أشاروا فيها بأن الجواهـر لا تخلو من الأعراض لم يعنوا بها الأجسام القائمة بذاتها ـ وإلا كانت المقدمة صحيحة ـ بل عنوا بهـا أي الجواهر الفردة - «الجزء اللاّ متجزئ» الـذي ظل غير معرّف بنفسه. فمـقولة الجزء اللا متجزّئ مقولـة وهمية افترضها الأشاعرة بـطريقة غير شرعية عقليا.

أما المقدّمة الـثانية القائلة بأنّ جمـيع الأعراض محدثة، فهي مقـدمة مشكوك فيها لأنـه يجب البحث في حـدوث الأعراض عن طريق الحركـة، والزمان من الأعراض ولكن يعسر تصوّر حدوثه ذلـك أن كل حادث يجب أن يتقدّمه العدم بالزمان. كذلك لا يكـفي مشاهدة حركة الأفلاك لكي نستـنتج أنها حادثة. إذن المقدمة الثانية التي اعتمدها أهل السـنّة تبدو حسب ابن رشد غير مقنعة وقياس الغائب على الشاهد يعـتبر غير منطقي[25]، في حين ان المقدمة الثـالثة أخضعها ابن رشد إلـى مفهومـين متباينـين : أولهما ان ما لاَ يـخلو من جـنس الحوادث يخلو من آحادهـا. «الحوادث : الكم، الكيف...» وهذا خطأ لأنـنا نرى مثلا ان العالم تتعاقبُ عليه حوادث لا مـتناهية وهذا لا يلزم حدوث المحلّ الذي هو العالـم. أما الطريـقة الثانيـة التي فهـم بها صاحب كـتاب «مناهـج الأدلة» هذه المقـدمة فتتـمثل في مـا لا يخلو مـن واحد من هذه الحـوادث مخصوص مـشار اليها، وهذا المعنى الثاني هو الصائب.

هكذا إذن بيّن ابـن رشد أن طرق الأشعرية التي سـلكوها لمعرفة اللـه ليست طرقا عقلية يقينيّة ولا طرقا شرعيـة بل هي مجموعة افتراضات هاوية ومقدمات فاسدة فتحت أمامهم باب الشك فيها إذ لو اعتبرت الأعراض حادثة فلا بدّ لها من مـحدِث وإذا ما اعتـبروا هذا المحدث حـادثا فلن يـنتهوا إلـى آخر سلسـلة المحدثين. وهذا عبث، أما إذا اعتبروا المحدِث أزلـيّا وفعله حادث ؛ هنا نطرح السؤال : إذا كان العالَم الحادث صادرا عن المحدِث القديم فلا بدّ أن هناك علّة

جعلته يحدث هذا العالم فما هي هذه العلّة وما هي العلل التي ستتولّد عن هذه العلّة. .؟ يقول ابن رشد وإذا كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب أن تكون هناك علّة صيّرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيتساءل أيضا عن تلك العلّة مثل هذا السؤال، وفي علّة العلّة ويمرّ الأمر إلى غير نهاية، وإذا قال الأشاعرة بأن العالم الحادث كان بإرادة قديمة فلا بدّ لهذه الإرادة القديمة من أن تتعلّق بفعل قديم والفعل القديم يتعلّق بفاعل قديم وهنا تبطل مقولة حدوث العالم. لأن الفعل الصادر عن الفاعل القديم لا يكون حادثا بل لا بدّ له أن يكون قديما وهذا مناقض لنص الأطروحة القائلة بحدوث العالم.

نرى إذن ان ابن رشد قد خلق عدّة مآزق في المنظومة الأشعرية سواء في دلالتهم وأقيستهم العقلية على وجود الله أو في بحثهم حول حدوث العالم وهذا لا يعني ان الفيلسوف الرشدي يريد الإطاحة بالأقاويل الأشعرية لغاية إبطالهم عن إعمال العقل بل بالعكس وكما بيّنا يدعو كافة الناظرين في الشريعة أن يُحكموا «ملكة العقل» ويدعموا «فعل الفلسفة» داخل الخطاب الشرعي الديني بل سعى ابن رشد فقط إلى تحصين النص من الأقاويل الواهمة الظنية حيث يقول «فما توهُم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلّف الله بها الجميع من عباده الإيمان بها فقد تبيّن لك في هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعيّة ولا شرعيّة»[26] ويمرّ ابن رشد إلى دحض دليل الجواز الذي استدلّ به الأشاعرة على أن الله خلق العالم فصيّره على هذا الوجه وليس على وجه آخر مغاير، ولم ينه ابن رشد مناقشته لعقائد الملّة بنقده لأطروحات الأشاعرة أو الحشوية[27] بل نفّذ إلى منظومات ابن سينا والفارابي القائلة بنظرية الواجب والممكن، إذ يرى هذان الفيلسوفان ان العالم واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بذاته وهو ـ العالم ـ يحتاج في وجوب و جوده إلى غيره أي إلى محدث هو الله وهو واجب الوجود بذاته لا يحتاج إلى موجب لوجوده وهو علّة لذاته، ويحكم ابن رشد على هذا القول بأنه غير واضح وغير يقينيّ فيقول في «تهافت التهافت» ان قسمة الوجود أولا إلى ما له علّة وإلى ما لا علّة له ليس معروفا بنفسه أي ليس واضحا ولا يقينيّا فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي

أفضى إلى ممكن ضروري ولم يفض إلى ضروري لا علّة له وإن فهمنا من الممكن ما له علّة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علّة فله علّةوأمكن أن نضع أن تلك العلّة لها علّة وأن يمرّ ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علّة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود[28]. والبرهان الثاني الذي يدل على ضآلة هذا الدليل يتمثّل في استحالة الجمع بين الشيء وضدّه وهنا استحالة الجمع بين الوجود والإمكان أو أن ينقلب الضدّ إلى ضدّه وهنا استحالة الجمع بين الوجود والإمكان أو أن ينقلب الضدّ إلى ضدّه دون أن تنقلب ماهيته، ثم ما علّة هذا الانقلاب إذا ما حصل. يقول ابن رشد باتّا قاطعا في قول ابن سينا. «ان قول ابن سينا هذا هو عندي في غاية السقوط وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعود ضروريّا من قبل فاعله الاّ لو انقلبت طبيعته الممكنة إلى طبيعته الضروريّة»[29].

هكذا دحض ابن رشد تصوّرات ابن سينا والفارابي حول الإمكان والوجود وهما نوع آخر من الاستدلال على حدوث العالم ومن وراء هذا الحدوث إثبات وجود الله كواجب الوجود بذاته ولكن ابن رشد نفى امكانية اعتماد هذا الدليل عل وجود الله لأنه ــ الدليل ــ هاوٍ وغير منطقي لذلك وجب أن يبحث هؤلاء عن طرق منطقية عقليّة أخرى تُقنع الجمهور ولا تفسد الحكمة. ومن نفس هذا المنطلق ــ البحث العقلي في المسائل العقدية التي حثت عليها الشريعة- نقد ابن رشد طريقة المتصوفة[30] والحلوليين في معرفة الله والموجودات عن طريق تجريد النفس من العوارض الشهوانية لتلتحم في حالة من الشوق الكبير بالذات الإلهية وهذا ما عبّر عنه الغزالي بالمعرفة عن طريق القلب ــ النّور الذي يقذفه الله في الصدور ولكن كما يقول ابن رشد إن هذا النوع من المعرفة ليس عامّا بل هو مقتصر على فئة معيّنة اختارت لنفسها أن تتزهّد في الدنيا وتهجر ذواتها العارضة لتحلّ في الذات الإلهية.

إذن يرفض ابن رشد كل هذه الأدلّة التي أتت بها الفرق على اختلافها لكي تثبت وجود الله. ويرى فيلسوف قرطبة ان الطريق الوحيد الذي يقنع الجمهور والحكماء بوجود الله يتمثل في جنسين أولهما دليل العناية الإلهية أو الأسباب

الغائية[31] الذي يبيّن أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان ومسخّرة له وهذه الموافقة لم تكن صدفة بل هي مقصودة من قبل فاعل هو الله والموافقة بيّنة يقينيّا ــ موافقة الليل والنهار والأزمنة الأربعة. . . ، أما الدليل الثاني وهو دليل الاختراع[32] فيمكن البرهنة عليه بالنظر في الموجودات من إنسان ونبات وحيوان وسماوات. . ، بحيث أنّها تدل على صانع اخترعها، ويأخذ ابن رشد مثالا إجرائيا للدلالة على ذلك حيث يقول بأننا إذا ما نظرنا في الموجودات فإننا سوف نرى أن كثيرا من الأشياء الجامدة قد دبّت فيها الحياة فنعلم بالتالي أن هنالك من أوجد في هذه الأجسام الجامدة الهامدة نفس الحياة. وهذه الأدلة يمكن للجمهور وللعلماء أن يعتمدوا عليها إذ هي واضحة بسيطة ومقنعة منطقيا على أن لهذا العالم خالقا وهذا الخالق لا يمكن أن يكون إلا واحدا انطلاقا من الآية الكريمة «لو كان فيهما آلهة الا الله لفَسَدَتَا»[33] أي أنه لو حكم هذا الكون أكثر من إله لاختلفا ولفسد الكون. ثم يمرّ ابن رشد إلى اثبات الصفات الإلهية فينسب إلى الذات الإلهية صفة «العِلم» انطلاقا من ان المصنوع حدث عن صانع رتبه ما قبليّا أي علم به قبل صنعه والعالم يجب أن يكون حيّا ومريدا فقد أوجد العالم بإرادته كقوله تعالى : «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون»[34]. فضلا عن هذه الصفات يورد ابن رشد صفة أخرى لله وهي صفة الكلام[35]. وقد أثبت هذه الصفة من قياس إثبات صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع وهو أن يفعل المتكلّم فعلا يدلّ به المخاطب على العلم الذي في نفسه وهذا الكلام لا يكون مباشرا وإلا فسوف يجعل ابن رشد أمام عدّة إشكالات لذلك فهو يوضّح هذه المسألة بأن جعل كلام الله عن طريق رسله وملائكته وهو ــ الكلام ــ ينزل على الرسول وحيًا من عند الله[36]، والقرآن ـــ حسب الفقيه القاضي ابن رشد ــ قديم بالمعنى مخلوق باللفظ، كما ألْحَقَ بالله صفتي السمع والبصر. ونسبة هذه الصفات إلى الله تختلف عن نسبة الصفات الزائدة على الذات الالهية عند الأشاعرة إذ أن ابن رشد يعتبر هذا القول (قول الأشاعرة) يلحق بالله صفة الجسمية أي أن الصفات محمولات على الحامل الذي هو الله وهذا لا يجوز لأن الله منزّه

ومقدّس «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» أي ان الله تُنفى عنه صفة الجسميّة ولا ينفى عنه إثبات الجهة كما قال المؤولون لأن الجهة حسب تحليل ابن رشد ليست المكان. وفي مسألة إثبات الرؤية يتعارض ابن رشد مع المعتزلة الذين نفوا الرّؤية في حين أن ابن رشد قال بإمكانية الرؤية فهي تتميّز بطريقتين، الرؤية بالبصر وهي تثبت الجسميّة. إذا هذا النوع من الرؤية، غير جائز لأن الله ليس بجسم ثم الرؤية بالعقل وهي لا تُثبِت الجسميّة[37] إذا هذا إمكان معقول لرؤية الله عن طريق العقل.

وينبّهُ ابن رشد إلى أن هذه المسائل وخاصة منها مسألة نفي الجسمية أو إثباتها على الذات الإلهية لا يجوز أن يخوض فيها الجمهور لأنها ستسوقه في متاهات تحيد بهم عن الشرع. وينطلق ابن رشد في إثبات الحكمة الإلهية من قانون السببيّة في الطبيعة ــ وهنا يظهر التأثير الأرسطي القائل بالأسباب ــ هذا القانون الذي أنكره المتكلمون لكي يجعلوا تدخّل الله في حالة الخوارق ممكنا ثم خوفا من أن يقولوا بهذا القانون السببي فيحيدوا عن الدين ويقولون بأن العالم صادر عن سبب طبيعي لكن ألا يعلمون كما يقول ابن رشد أنّ الطبيعة مخلوقة لله. ثم إن القرآن حسب ابن رشد هو معجزة النبي ويصل عن طريق قاعدتين موجودتين في الكتاب، أولاهما أن وجود الرسل أمر ذُكر صراحة في القرآن «إنّا أوحينا اليك كما أوحينا إلى نوح والنبيئين من بعده» والقاعدة الثانية ان كلّ من وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبيّ : «يا أيها الناس قد جاءكم بُرهانٌ من ربّكم وأنزلنا إليكم نورًا مُبينا»[38].

ومما تقدم يمكن أن نستنتج أن فيلسوف قرطبة ابن رشد قد درس الشريعة دراسة متميّزة مصطحبا في ذلك حكمته في التأويل الذي يعرّفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (= الظاهر) إلى الدلالة المجازية (= الباطن)، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ»[39]. وإذا كان الفقيه يغفل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك أصحاب البرهان وهم العلماء

الذين خصّهم الله بالتأويل[40]، وإذا كان الحكم الفقهي لا يجاوز درجة الظنّ فإنّ الحكم الفلسفي هو القرار الذي يخص الموجود على وجه اليقين أي البرهان. فالشرع في الفلسفة الرشدية مقترن بالعقل من حيث أن العقل يعمد من خلال براهينه وأقيسته على إثبات الشرع إثباتا مقنعا للجمهور وللعلماء.

وهنا يبدو الفكر الرشدي متغلغلا في صميم العقلانية المتفتّحة وذلك من أجل إرساء خطاب جديد للفلسفة، هدفه المنشود الاصلاح.

الهوامــش :

(1) ولد أوغسطين في تاغشطا (Tagaste)، تعرف اليوم بسوق اهراس ــ الجزائر في عام 354.

راجع حــوله، د. علي زيـعور : «أوغســطينوس مـع مقدمـات في العـقيدة المسـيحيـة والفلســفة الوسيطة»، (دار إقـرأ)، بيروت 1983، (330 ص ص)، أيضا : د. حسن حنـفي : «نماذج من الفلسفـة المسيحية في العصر الـوسيط أوغسطين انسيلـم توما الاكويني»، (دار التنوير لـلطباعة)، بيروت 1981 (291 ص.ص).

Alfaric : "L'évolution intellectuelle de St. Augustin", Paris (Nourry) 1918.

(2) راجع في ذلك : «رسـائل الكندي الفلـسفية»، تحقيق وتقـديم محمد الهادي أبو ريـدة، القاهرة 1950، ص 244.

حول الـكنـدي راجع : د. عمـر فرّوخ «صـفحات مـن حيـات الكنـدي وفلـسفتـه» (دار العـلم للملايين)، بيـروت 1962 (119 ص.ص.)، محمد مبارك : «الكندي فيـلسوف العقل» (وزارة الإعلام)، بغداد 1971 (175 ص.ص). د. حسام محيي الديـن الألوسي «فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه»، (دار الطليعة)، بيروت 1985 (432 ص.ص.).

(3) د. ماجد فخري : «ابن رشد فيلسوف قرطبة» ص 20-27 .

(4) راجع الفارابي : «كـتاب آراء أهل المدينة الفاضلـة»، قدم له وعلق عليه، د. ألبير نصري نادر، (دار المشرق) بيروت 1968. ابن سـينا : «الشفاء» الإلاهيات : تحقيق الأب قنـواتي وسعيد زايد (الهيئة العامة للمطابع الأميرية) القاهرة 1960.

(5) راجع : «تدبير المـتوحد» لابن باجة ــ تحقـيق وتقديم د. معن زيادة، (دار الكـندي ودار الفكر) ص 45، بيروت 1978 ؛ أيضـا : «رسالة اتصال العقل بـالانسان»، تحقيق آسين بـلاسيوس مع ترجمة إلى الاسبانية. الأندلس، VII، ص 1-47 (1942).

(6) جمال الدين العـلوي : «رسائل فلسفية لأبي بكر بـن باجة» ــ نصوص فلسفية غير منشورة ــ (دار الثقافة، ودار النشر المغربية)، بيروت ــ الدار البيضاء (د.ت) ص 156.

(7) «رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة»، ص 157-158 .

(8) «رسائل فلسفية»، نفسه، ص 158.

ان المقارنـة بين ابن باجة وابن رشـد، تحيل الباحـث إلى العودة إلى كـتاب «تدبير المتـوحد» وهي عودة ضرورية للـدراسة المقارنة أخذا بما أشار إليه (شـلوم مونك) : ما يهمنا هـو ان ابن باجة قد طبع الفلسفة العربية باسبانيا (الأندلس) بحـركة تتعارض مع توجهات الغزالي بأن يبيّن بأن العقل النظـري هو الوحيـد القادر علـى حمل الإنسان عـلى تصور وجـوده الخاص وعلى ادراك الـعقل الفعال كما صرّح بذلك بوضوح في «رسالـة الوداع»، (...) وهكذا يكون له الفضـل بأن يرسم

طريقا يسير عليه ابن رشد.

S. Munk. "Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine", Paris (J. Vrin) 1982, p. 410-411.

فابن باجة يفشل في اخفاء ايمانه بتفوق الفلاسفة على الأنبياء خاصة عندما يقيم التفرقة بين أصحاب الرأي الصادق والموحى إليهم. فكمال المدينة وكمال المتوحد لا يستوجب القوانين الشرعية. فكمال المدينة يكون عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال الذي يكتفي به وحده ويكون الاتصال به في أكمل حالاته عندما يكون الاتصال بين ذلك العقل والفيلسوف «فالمدينة تحتاج في كمالها إلى الفيلسوف أكثر من احتياجها إلى النبيّ (...) فالشرائع عطايا الله للعباد أما عطاياه لأولائك الذين يريد أن يزيدهم قربا منه فهو أن يمنحهم علما بذاته عبر الاتصال العقلي». وهو تقريبا ما نجده عند ابن رشد عندما قال بأن الشرع قد خص الجمهور بالصور والخيالات وذلك تقريبا للفهم.

(9) عبّر ابن طفيل عن ميله إلى الغزالي ونُفوره من الفارابي تحت ظل الموحدين : معادلا بهذا الموقف ميل ابن باجة إلى الفارابي ونفوره من الغزالي تحت ظل المرابطين. راجع مدني صالح : «ابن طفيل قضايا ومواقف» : (منشورات وزارة الثقافة والاعلام)، بغداد 1980، ص 59.

(10) حُقق كتاب «حي ابن يقظان لابن طفيل» من قبل : أحمد أمين، (دار المعارف بمصر)، القاهرة 1952 . ومعز زيادة (دار الكندي ودار الفكر)، بيروت 1978.

(11) فكل من ابن باجة وابن طفيل يعزوان إلى «المتوحّد» وهو الفيلسوف عندهما، ملكة خارقة تمكّنه من اكتناه جملة المعارف الالهية بنوع العقل الطبيعي. وادراك هذه المعاني يتوقف على أصحاب «الفطر الفائقة» الذين يمتازون عن الجمهور من العامة» ـــ د. ماجد فخري، «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، ص 27.

إن «متوحّد» ابن باجة قد اختار العزلة حتى يمارس السلطة، على ذاته وفيها وبها رغم وجوده في المجتمع لكن «المتوحّد» يكون غريبا في بلده بعيدا عن أهله وأصدقائه فهؤلاء لا يدركون بيُسْر مرّاميه وأهدافه فالناس واقعون تحت وطأة الأهواء والرّغبات لذلك لا يخضع المتوحّد لسلطة غير سلطة العقل. ويبدو واضحا ان ابن باجة يوجّه نقده للحياة الاجتماعية والظروف السياسية السائدة في عصره. وابن طفيل في مؤلفه «حي ابن يقظان» يصوّر أيضا «متوحّده» بطريقة مختلفة عمّا رسمه ابن باجة في «تدبير المتوحّد». فمتوحّد ابن طفيل يعيش بمعزل عن تأثيرات المجتمع فيه لأنه لا يعيشه أصلا. يكون العقل عندها مستيقظا بمفرده دون دافع فساد المجتمع، حتى يصل ذلك العقل بالتدرّج وبالاشارة الصادرة عن العقل الفعّال إلى تعقّل أسرار الطبيعة وإلى معرفة الإله والعالم.

(12) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 27.

(13) من جهته يصرّح (ليمان) بأن ابن رشد في «فصل المقال» كان مصلحا، ولكن إصلاحه يمس طبقة خاصة جدًا في المجتمع، انه إصلاح وضعيّة الفلسفة والفلاسفة في ذلك العصر فعلاوة على أن مهمة «فصل المقال» وما تبعه من مؤلفات تتمثل في وضع حدٍّ للتطاحن المذهبي والسياسي في

هذه المسألة أي علاقة الشريعة بالحكمة. والشيء الذي يحرّك مؤلفات ابن رشد النقدية بكاملها : «الفصل» و«المناهج» و«التهافت» انما هو مسألة الصراع والتطاحن المذهبي الذي يجعل الجمهور ينفر من الفلسفة ورجالاتها وليس كونها متأتّية من بلاد اليونان كما اعتقد (ليون جوتييه) بل لكونها تمثل بحثا (تيولوجيا)، أي البحث في الله وصفاته وقدم العالم وحدوثه. وهي المسائل التي كفّر الغزالي الفلاسفة من أجل مذهبهم فيها.

O. Leaman : "Averroès and his Philosophy". New York - Oxford , Univ. Press, 1988, p. 145.

(13) «فصل المقال»، ص 28.

(14) الآية (2) من سورة الحشر.

(15) الآية (184) من سورة الأعراف.

(16) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 28.

(17) «فصل المقال»، نفسه، ص 28.

(18) نفسه، ص 28.

(19) نفسه، ص 28. القياس البرهاني هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمدا على مقدمات صادقة أو مسلّم بها كأنها صادقة. وما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي.

(20) لذلك نوّه ابن رشد بضرورة دراسة المنطق وأساليبه العلميّة في البرهان والاستنباط، معتبرا البرهان العقلي أرقى أنواع الاستدلال.

(21) ـ «إن الفقيه إنّما عنده قياس ظنّي، والعارف عنده قياس يقيني»

ـ «إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس. فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي». فصل المقال، (دار المشرق)، ص 28، 30 .

(22) «فصل المقال» ص 30.

(23) نفسه، ص 31، 32.

(24) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (دار الآفاق)، ص 45.

(25) «مناهج الأدلة»، ص 51-53 .

(26) نفسه، ص 55.

(27) انتقدهم الغزالي أيضا مصرّحا بقوله : «أن من ظن من الحَشْويَّة من وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر ليس ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلّة البصائر». الغزالي : «الاقتصاد في الاعتقاد»، (دار الكتب العلميّة)، بيروت، 1988، ص 3.

(28) «تهافت التهافت»، (تحقيق د. سليمان دنيا)، ص 60، 72.

(29) «تهافت التهافت»، نفسه. ابن سينا، «الالهيات» من الشفاء، ج1، القاهرة، 1960، ص 37.

(30) «الكشف عن مناهج الأدلة» ص 59. إنهم أي الصوفية، فيما يقول الغزالي في «المنقذ من الضلال» ــــ أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال. فطريقة المتصوفة طريقة فردية خاصة بكلّ سالك في هذا الطريق الروحي الذي يعيشه بمفرده. وهذا لا يتّفق مع الطريق العقلي الذي هو طريق مشترك. ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد الطريق الصوفي كما نقدهم أيضا في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتّصال، ولهذا يعدّ اتجاه الصوفية حسب ابن رشد إنكارا لجميع مبادئ العقل والمنطق. (انظر أعلاه).

(31) «الكشف عن مناهج الأدلة»، (دار الآفاق) ص 66.

(32) «الكشف»، ص 72. يقدّم ابن رشد دليليْ العناية الالهية والاختراع، هذان الدليلان شرعيان في نظر ابن رشد. فالدليل الأول نجده في قوله تعالى : «ألم نَجعل الأرض مهادا والجبال أوتادًا» والدليل الثاني نجده في قوله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت». الدليلان نجدهما في قوله تعالى : «الذي خلقكم والذين من قبلكم» تنبيه على الاختراع، وقوله تعالى : «الذي جعل لكم الأراض فراشا والسماء بناءً» تنبيه على العناية. فالدليل الأوّل يمتاز عن أدلّة الأشاعرة بأنه يدعو إلى المعرفة الصحيحة لا إلى الجدل العقيم فهو يحفّزنا إلى التعمّق في البحث والكشف عن أسرار الكون دون أن يثير شبهات أو مشكلات. وعن الدليل الثاني وفيه يحفّز الإنسان إلى السيْر في طريق العلم حتى نهايته ان جاز أن له نهاية. راجع محمود قاسم : مقدمة «الكشف عن مناهج الأدلة»، (مكتبة الانجلو مصرية)، القاهرة، 1964، ص 27.

(33) مناهج الأدلة، نفسه، ص 72.

(34) نفسه، ص 72.

(35) نفسه، ص 72.

(36) إشارة لقوله تعالى : «وما كان لبشر أن يُكَلّمه الله إلاّ وحيًا أو من وراء حجاب أو يُرسلَ رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء». فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه. بل بانكشاف ذلك المعنى له يفعله في نفس المخاطب، كما قال تبارك وتعالى : «فكانَ قابَ قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوْحى». ، ومن وراء حجاب، هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه، . . وهو الذي خصّ الله به موسى : «وكلّم الله موسى تكليمًا». وأما قوله : «أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء»، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك. وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الجهة صحّ عن العلماء ان القرآن كلام الله». «مناهج الأدلة» ص 73.

(37) «مناهج الأدلة»، ص 80 وما يتبعها.

(38) يعني القرآن. وقال : «يا أيّها الناس قد جاءكم الرسول بالحقّ من ربكم فآمنوا خيرًا لكم»، «مناهج الأدلة»، ص 114-115 .

(39) «فصل المقال»، (دار المشرق)، ص 35.

(40) العلم الحق عند فيلسوفنا ابن رشد، هو علم الفلاسفة كما رأينا ومقصدهم وحدة العقل والضامن لهذه الوحدة هو الفيلسوف بمنهجه التأويلي. (راجع أعلاه).

كما أن تصنيف القول الديني إلى «ظاهر» و«باطن» حسب ابن رشد لا يعني أكثر من التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز.

الفصل الرابع

ابن رشد والغرب اللاتيني :

- ابن رشد وقضايا الفلسفة
- الرشدية العبريّة
- الرشدية اللاتينية



«أمّا الفلاسفة، فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله، من غير برهان...»

ابن رشد : «تهافت التهافت»

«ينبغي الاطلاع على آراء الأقدمين، لأنّ في ذلك فائدتين : الأولى هي الاستعانة بالرأي الصحيح، والثانية هي اتّقاء الرأي الخاطئ»

توما الاكويني : «في النفس»



«لن نضع هنا أيّ خاتمة ،
إذ الخاتمة تعني التوقف ، وضع خط نهاية» *

ابن رشد وقضايا الفلسفة :

على عكس ما آلت إليه الفلسفة في بلاد الأندلس من معارضة واهمال بسبب المواقف المضادة لها وللمشتغلين بها[1] أسرعت الأوساط الفلسفية واللاهوتية في الغرب اللاتيني خلال بدايات القرن الثالث عشر إلى اقتباس فلسفة ابن رشد والاعتماد على شروحه الأرسطية التي تمّ بفضلها ترويج فلسفة المعلّم الأوّل في الأوساط اللاهوتية المسيحية. فظل صداه الفلسفي يتردّد في الغرب المسيحي حتى أواخر القرن الرابع عشر.

وتراوحت الآراء بشأن ابن رشد بين مؤيد ونصير لكثير من قضاياه الفلسفية كالحركة الدينية التي مثلتها المدرسة الفرنسسكانية. ومعارض له كالدومنيكيين المقربين من السلطة الكنسيّة والمتمثلة في المناقشات الحادة التي كانت تدور بين أساتذة جامعة باريس (السوربون) التي كان جلّ أساتذتها من رجال الدين مما جعل الكنيسة آنذاك تأخذ موقفا حادا وحاسما من أصحاب الانتماء الرشدي[2]. فأوكلت إلى ممثلها في باريس المفتش (اتيان تامبييه) بأن يصدر مرسوما يحرم فيه مجمل التعاليم الرشدية وكان ذلك في شهر ديسمبر (كانون الأول) عام 1270م. هذه الإدانة تناولت عددا من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن رشد وأتباعه لأرسطو وتصطدم بالعقيدة المسيحية، ويمكن إيجازها فيما يلي :

ــ قولهم بأزلية العالم وباستحالة الخلق عن عدم.

ــ قولهم بوحدة العقل الإنساني أو وحدة النفس واستحالة المعاد الفردي.

ــ قولهم بأن حرية الاختيار هي قوّة منفعلة «سلبية» لا فاعلة، وبأنها تحركها ضرورة النفس النزوعيّة.

ـ قولهم بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم وتفنى بفنائه.

ـ انكارهم علم الله للجزئيات الحادثة.

ـ قولهم بأن الله لا يعلم الا ذاته.

ـ قولهم بأن أفعال البشر ليست خاضعة للعناية الالهية.

ـ إنكارهم الخوارق والمعجزات.

ـ قولهم بالحتمية الكونية وبمقتضاها يكون للأجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية. وفي هذه الحالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية وتختفي حرّية الإرادة.

ـ قولهم بنظرية الحقيقتين : حقيقة فلسفية وحقيقة دينية.

ـ تقديم الفلسفة (= الحكمة) على اللاهوت [3].

إن هذه القضايا بعضها مشترك بين ابن سينا وابن رشد (العقل الفعّال الكلي، الحتمية، قدم العالم. . . ،) وبعضها الآخر يخص ابن رشد دون ابن سينا (عدم بقاء النفس الفردية بعد الموت بحيث أن «أحدية العقل البشري العددية هي قضية رشدية لا سيناوية) وهناك أيضا قضايا لا تختص بنصّها الحرفي لا بهذا ولا بذاك : ان الله لا يعرف الجزئيات، ولا يعرف شيئا خارجا عن ذاته، ان العناية الالهية لا تشمل أفعال البشر[4].

كان الفارابي قد سبق ان أثبت أن لله علما بالكليات ؛ ويرى ابن سينا ان الله يعرف الجزئيات ولكن فقط (ولشدّ ما استنكر الغزالي هذا منه) «من حيث وجهها الكلي» ؛ ثم ان ابن رشد في «فصل المقال» (باب : العلم القديم) يصرّح بعلم الله للجزئيات فتكون القضيتان ـ «ان الله لا يعرف الجزئيات»، و«لا يعرف شيئا خارجا عن ذاته» ـ المحرمتان أقرب إلى ابن سينا منهما إلى ابن رشد من هذه الناحية. وهذا لا يكفي بحال لدعم النظرية القائلة بأن الرشديين اللاتين هم سيناويون خاصة. ويمكن أن يعلل ذلك ببقاء تيارات سينوية، وتيارات مستلهمة من قراءة الاسكندر الافروديسي[5].

ورغم أهمية سائر هذه القضايا فقد احتدم النزاع حول وحدانية أو تعدّد العقل البشري. وحيث ان ابن رشد كان يميّز بين قراءتين، إحداهما لاهوتية والأخرى محض فلسفية، فقد رأوا فيه صاحب نظرية «الحقيقة المزدوجة» وتتلخص في أن هناك حقيقة عقلية فلسفية وأخرى إيمانية دينية، ويمكن للانسان أن يتمسّك بهما معا بالرغم مما يكون بينهما من تناقض، لأن ميدان العقل والفلسفة هو العلم الطبيعي، ومجال الإيمان والدين هو عالم ما وراء الطبيعة. وفي الواقع، فلا يوجد عند ابن رشد سوى حقيقة واحدة صالحة هي الحقيقة التي صرّح بها الفلاسفة.

من ذلك أيضا مشكلة وحدة العقل وهي أول قضية تدان من السلطات الكنسيّة. هذه النظرية يطلق عليها عموما : (Monopsychisme)، وقد انتقدها (البير الكبير) و(توما الاكويني) لأسباب أهمها ان العقل هو صورة الإنسان فإذا اشترك عدد من الناس في العقل الواحد اقتضى ان تكون صورة الأفراد المتعدّدين واحدة وهذا قول فاسد لأن العقل قوة من قوى النفس لا ينفصل عنها إلا انفصالا ذهنيا. كما أن القول بوحدة العقل يؤدي من الوجهة الخلقية إلى نتائج خطيرة كإبطال الثواب والعقاب الفرديين وانعدام الفارق بين الخير والشر[6].

نادى الرشديون اللاتين بقدم العالم أي بأزليته، بمعنى أنه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوما. لذلك أخذ المدرسيون اللاتين (وخاصة الإكويني) على ابن رشد والرّشديين قولهم بأزلية العالم وهي في نظرهم بدعة. فالعقل في نظر (القديس توما) لا قبل له بإثبات أزلية العالم أو إبطالها وأن أرسطو لم يقطع في هذه المسألة قطعا باتا، كما خيّل لشراحه العرب[7] ومن ناحية ثانية، يميّز الاكويني بين مشكلتي الخلق وبداية الخلق. فبداية العالم عنده محال إمكان البرهنة عليها، فوجب والحالة هذه أن نسلّم بها على أساس الإيمان أو الوحي. فالإكويني فصل بين مسألة الخلق من لا شيء ومسألة بداية الخلق في الزمان، وذهب إلى ان الشق الأول للمسألة قابل للبرهان، بينما الشق الثاني غير قابل للحل بالاستناد إلى العقل. إذ حاول القديس توما الاكويني اثبات الخلق من

لا شيء، انطلاقا من انكار قضية لا صلة لها بهذا الخلق، أعني الأزلية، فكان كمن يجرّد حملة شعواء على خصم لا وجود له. فابن رشد وأصحابه، الذين استهدفتهم هذه الحملة، لم ينكروا الخلق من لا شيء. فابن رشد يسلّم بالخلق من لا شيء على أساس العقل الذي يعتبر سلطته أنجع في هذا الباب من سلطة الوحي (أو الشرع)، ما دام الشرع يوحي بالقياس إلى الحدوث، المشاهد بأن العالم مخلوق من لا شيء. فالخلق اذن ممّا يمكن اثباته بالدليل العقلي عند ابن رشد[8].

الرّشدية العبرية

في الوقت الذي بدأت فيه الجامعات الأوروبية الناشئة تتفتّح على علوم الفلسفة بداية من أعوام 1220م ــ 1230م[9] حينها تفتحت آفاقها على أعمال ابن رشد وانتاجه الفلسفي الذي كان له صداه الواضح بداية من أعوام 1230م إلى 1250م[10] أي بعد فترة لا تتعدى الثلاثين عاما من وفاة الفيلسوف ابن رشد.

غير أن ابن رشد لم يعرف في الغرب اللاتيني فقط كفيلسوف وشارح كبير لأرسطو. بل واشتهر أيضا بمعارفه الطبية المنقولة بين عام 1217م و1230م والمتمثّلة في مؤلفه : «الكليات» (Colliget)[11]، كذلك شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب (Canticum) التي قام بترجمتها (أرمنقود دي بلار) "Armengaud" في عام 128+م[12]، أيضا مقالته في «الترياق» وغيرها من المقالات التي حامت حول هذا المجال.

وتعدّ بالفعل أوّل الترجمات لنصوص ابن رشد إلى اللغة العبرية على يد يهود أندلسيين. وانطلاقا من ترجماتهم تعدّدت الشروح والتلاخيص والتعاليق لمختلف انتاج ابن رشد الفكري حتى أصبح يعدّ من بين المصادر الأساسية والمراجع الرئيسية للفلسفة وفي الأثناء وبفضل الدور الكبير لهؤلاء المترجمين والدارسين لهذا الفكر بدأ الانتشار الفعلي لمؤلفات ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية ومن ثم ظهرت الكتابات المسيحية ذات المنحى والمنزع الرشدي[13].

وهكذا يبـدو لنا دور اليـهود واضـحـا حيث يمثّل نقطـة الوصل والرابط الفكري انطلاقـا من النصـوص العـربية إلى جـانب الفلسـفـة اليـهودية التي يـتصـدّرها الفيلسوف موسـى بن ميمون (1135م ـ 1204م)[14]. هذه الفلسفـة اليهودية، منذ ابن ميمون، لم تكن غيـر انعكاس لفلسفة العرب[15]. ومهما يكن من أمر فإن هذا الفـيلسوف اعتبر لـدى أهل ملّته رشديّا بل أبرز ممثل للرشدية الـيهودية في إسـبانيـا الإسلامـية ومنـها نحـو شمـال شبـه جزيرة إيبريا وإقليم البـرفنس (جنوب فرنسا)[16].

عالج ابن ميمون الـعلاقة بين العقيدة والفلسفة، وضـرورة استيعاب المذهب المشائي الذي حدده ابن رشد. فكتابه «دلالة الحائرين» وجد انتشارا فائق السرعة في الأوساط اليهودية التي تأثّرت بالتأمل العقلي. لذلك واجه موسى بن ميمون هجوما شديدا ضـد آرائه، من بينها أنه لزم جانب الصّمت في مؤلفيـه «مجموع القوانين» وفي «دلالة الحـائرين» إزاء الاعتقاد بالبـعث الجسماني، واقتـصر على تأكـيد خلود النفس وخـلاصهـا الذي تصوره فـي نطاق نظرية السعـادة العقليـة لأرسطو، على المذاهب التـقليدية لـلبعث والمجيء التـاريخي للمسـيح الذي لم يأمل فيه والذي يكرر فـيه مذهب الربانيين[17]. فالبعث الجسـماني وكذلك علم الآخرة لا يمثل عند موسى بن ميـمون إلا مركبًا من معطيات مـخيالية، لم يكن على المخلص إلا التّسليم بها.

أما في شـأن العلم والنبوءة فـابن رشد يؤكد على قـيمة العـلم وعلى وجوبه بالنسبة للانسان اذ به كماله والعـالِم يُحقّق سعادته في دنياه ولكن العلم الحق لا يدركه الا الخواص ولذلك لا بد من النبـوءة للعوام. وهذا هو السبب في انزال الله الوحي علـى الأنبـياء. ومـا الـوحي الا حـالة كـمال طـبيـعـيّ تبلغـه القلّة المختـارة من البشـر. فـهـو بمنزلة فـيض العـقل الفاعـل على الانسان المختـار فيضانا مستمرا[18].

وقد ظلت الرشدية العبرية مزدهرة إلى حدود القرن الخامس عشر. ولا يُعْوِزُ هذا المذهب حـسب تصـريح ارنست رينان غـيـر اسم ابن رشـد ولـم يلبث هذا الاسم أن صار أوّل حجة لدى اليهود تقريبا اتباعا لتوصية ابن ميمون[19].

وفي الصورة العامة لتاريخ الفكر اليهودي يبرز اثنان من الفلاسفة اللاهوتيين وهما هسداي كرسكاس (حوالي 1340 م ـــ 1410 م)، وليفي بن جرسون (Levi ben Gerson) 1288 م ـ 1344 م ـ وهو من أشهر أتباع الرشدية، فمن آرائه قوله : بقدم العالم وأزلية المادة وباستحالة امكان الخلق من لا شيء. وكانت حجته الرئيسية هي الغائية. فلا شيء يوجد عبثا في الطبيعة، وان الكائنات تنتظم بعضها بالنسبة للبعض الآخر وأنه يوجد في الكون نظام يفترض علة وحيدة نهائية تنظم وجوده[20] أما النبوة في نظره فهي قوة من القوى الانسانية الطبيعية، وهو يحافظ على السمة الفردية للعقل المكتسب الذي لا يمحوه اتحاده مع العقل الفعّال. وهكذا يبدو الخلود الشخصي مبررا تبريرا فلسفيا.

ناقش ليفي بن جرسون كل هذه المسائل الفلسفية ـــ الدينية، في مؤلفه الرئيسي : «ملاحم الرب» (Combats de Seigneur) أو «ملحاموت أدوناي» ويبدو تأثره جليّا بالمذهب المشائي من أرسطو إلى شراحه : طامستيوس (Thémistius) والاسكندر الأفروديسي، ومن العرب المسلمين الفارابي وابن سينا وبصفة خاصة ابن رشد الذي يلازم كل فقرات سفر (ملاحم الرب).

أما هسداي كرسكاس صاحب كتاب «نور الله» (La Lumière du Seigneur) الذي دوّن فيه اهتماماته اللاهوتية والعقائدية، فهو ممن يثق في قدرة العقل على معرفة بعض الحقائق الفلسفية العامة. وقد احتفظ هسداي بالتّقسيم الأساس للوجود إلى مادة وصورة، ولكنه أعاد تفسير فكرة المادة بشكل يصور فيه الجسم تصورا جديدا. فالمادة ليست شيئا غير الأساس المشترك للعناصر الأربعة. ولكنها لم تكن مجرد امكانية الوجود، وهي بكونها جوهرا مستقلا قادرة على الوجود الفعلي بدون الصورة وتأتي صورة العناصر لتجعلها محسوسة ولكن لا تمنحها الوجود بالفعل[21].

ولا يهم هسداي اذا كان العالم قديما أو أنه وجد في زمان. فالعالم الذي يفترض أنه بدون بداية زمنية يكون أيضا ناشئا من العدم ـــ وهنا يتفق هسداي كرسكاس، مع توما الاكويني ـــ الخلق من العدم يعني أن العالم في كل وجوده ينشأ من الله ولا يمتلك أساسا لوجود مستقل عنه.

وعلى عكس موسى بن ميمون الذي حاول أن يعطي معنى سلبيا لصفات الله الموجبة، وهي محاولة كان مآلها الفشل في رأي (هسداي كرسكاس)، فإن عبارة «الله عالم بكل شيء» تعني فقط عند ابن ميمون «أن الله ليس بجاهل»، ولكن يجيب (هسداي) ان ليس للجهل ضد آخر غير العلم، وان نفي الأول هو اثبات للآخر. ومن ثم فإن فكرة العالم ذات قيمة بالنسبة للإنسان وبالنسبة لله. فإذا كان العلم الإلهي لا يمكن مقارنته، ذلك أنه لا محدود بينما كل علم آخر له فهو مشتّق وله نهاية»[22].

وهكذا بقيت جميع مدرسة ابن ميمون ــ على حدّ تعبير إرنست رينان ــ وفيّة للمشائية الرشدية، وبلغ هذا الأمر من الشهرة ما لمْ يخش (غيلومُ الاقِرْنِيُّ) ــ في الاعتراضات (Deligibus) -، ان يقول انه لم يبْقَ بين اليهود الخاضعين للعرب واحدٌ لم يترك دين ابراهيم ولم تُفْسِدْه ضلالات العرب أو ضلالات الفلاسفة[23].

وقد بقيت الرشدية العبرية قائمة إلى حدود القرن الخامس عشر[24] إلى أن جُرّد اليهود من حقوقهم المدنية بأمر من المجمع الكنسي الرابع ومحاولة طردهم من فرنسا عام 1306م و1322، 1384م بعد إدانتهم بالخيانة والتطاول الديني في حق المسيح والمسيحيين طوال فترة الحروب الصليبية وهو العامل الأساس الذي يدفع الباحث إلى الرّبط بصورة منطقية بين مصير الثقافة اليهودية والفكر العربي ــ الإسلامي في أوروبا المسيحية في العصر الوسيط من ناحية وبين مصير الفكر اليهودي والرّشدية من ناحية ثانية[25].

الرّشدية اللاّتينيّة

ان ما يسمّى «بالرشدية اللاتينية» ونضيف أيضا «الرشدية العبرية»[26] ليس إلاّ قراءة خاصة لبعض جوانب فكر ابن رشد. وليس لفكره ككل. وبما أن هذه القراءة قد تمّت عبر الترجمة من العربية إلى اللاتينية، أو من العربية إلى العبرية، ومن هذه إلى اللاتينية، من جهة، وبما أن هذه القراءة قد تمت، من ناحية أخرى، داخل ثقافة تختلف بمرجعيتها واشكالياتها عن الثقافة التي

عايشها وفكّر فيها ابن رشد انطلاقا مـن قضاياه الخاصة فإنه من المنتظر وهذا ما حصل فـعلا ان تطرح الـرشدية اللاتيـنية قضـايا لم تكن مـطروحة في الـساحة الثقـافية العربـية بنفـس الشكل والصـورة التي طرحت بـها في الثقافة اللاتيـنية المسيحـيّة. والنتيجة هـي أن الرشدية اللاتينـية هذه لا تعبّر عن فـكر ابن رشد، كما يمكن أن يقرّ ويفهم ويشير في الثقافة العربية ـ الإسلامية[27].

ومـا ان انتـشرت آثـار ابـن رشد بـين الفـلاسـفة المـدرسيـين (Les Scolas-tiques)[28] حتى انـقسموا إلى فريـقين يشهد كلاهـما بعلوّ مـعارفه الفلسـفية، ومدى المامه ومـعرفته التامـة بالأرسطوطالية: فـريق مؤيد له، وفريـق مناهض ومعارض لأقواله[29].

وقد تزعم الفريق الأول (سيجر البربنتي) "Siger de Brabant" وهو من أشهر رجالهـا كذلك (بوئـتيوس الدقـياوي) "Boèce de Dacie" و(برنـييه دي نيـفل) "Bernier de Nivelle". وتزعّـم الفريـق الثاني الـقديس تـوما (الاكويـني) "St. Thomas d'Aquin".

أ / سيجر البرابنتي (1235م ـ 1282م): وهو حامل لواء الرشدية اللاتينية في القـرن الثالث عشـر في جامعـة باريس[30] اهتم سـيجر بأرسطـو وابن رشد وأدخل في مـذهبه أيضا عـناصر من الافلاطـونية الحديثـة عن طريق ابن سـينا، فقـال معه بـأن الواحد مـن كل وجـه لا يصدر عـنه الا واحد. وذهـب إلى أن عمليات الخلق تـتم كلها بالضرورة وبفعل الأفلاك السمـاوية لا بالإرادة والعناية الإلالهية. وتمسّك بتفسير ابن رشد لنظرية أرسطو في النفس الإنسانية فقال معه بأن النفس الفـردية صورة الجسم تفنى بفنـائه وهي نفس نامية حسّاسـة متخيّلة ولها استعداد مـتفاوت بين الأفراد للتعقّل، أي لـتقبل فعل العقل الفـعّال فيها. وهو واحد بـعينه للـنوع الإنساني كـله، وعنه تفيـض الصور المعقـولة فتتلـقاها النفوس الفرديّة كل بحسب طاقتها. وليس الجزاء الأخلاقي مرهونا بخلود الفرد وبعثه في الآخرة، فالإنسان ينال جزاء أفعاله أثناء حياته الدنيوية[31].

ونادى (سيجر) أيضـا بوجود عقل واحد ومشترك بين النوع الـبشري قاطبة.

ومثل هذا الطرح من شأنه أن يفسد القول بالخلود الفردي للنفس. وقد دحض القديس توما الاكويني هذه النظرية في كُتيِّب بعنوان «في وحدة العقل» (De Unitate intellectus) موجه عمدا ومباشرة ضد الرشديين[32]. وأهم ما أوّله (سيجر) في مذهب ابن رشد هو القول بوجود حقيقتين وانه من الممكن أن يعتنق الأنسان في وقت واحد الحقيقة الدينية التي نتلقاها من الوحي والايمان والحقيقة العقلية التي تتأتّى من العقل والبرهان المنطقي، وهي الحقيقة الفلسفية.

وقال سيجر أيضا كما قال ابن رشد بقدم العالم، أي أن العالم ليس مخلوقا في الزمان، بل هو قديم قدم الباري نفسه. وان الله يعلم الكليات، ولا يعلم الجزئيات، لأن العلم بالجزئيات بالتفاصيل يقتضي تغيير العلم الالهي تبعا لوقوع الأحداث[33].

وتبقى دائما مشكلة : خلود العالم ووحدة العقل الفعّال، أكثر المواقف الفلسفية التي صدمت أكثر من غيرها اللاهوتيين آنذاك[34].

لذلك كانت الرشدية من العوامل التي ساهمت في تقويض الايمان لصالح العقل في تلك الحقبة من الزمن. ورغم ما لقيته الرشدية اللاتينية من هجوم واضطهاد من جانب السلطات الدينية، في أواخر القرن الثالث عشر فانّها استمرت تنمو وتنتشر وتكسب الأنصار طوال القرن الرابع عشر، أمّا تأثيره بوصفه شارحا لأرسطو فقد استمرّ حتى القرن السابع عشر[35].

ب / توما الاكويني (122+م ــ 127+م) : يحتل القديس توما[36] مركز الصدارة في الفكر اللاهوتي المسيحي. ويعدّ حسب ازنست رينان ــ التلميذ الأول للشّارح الكبير، وفي وقت واحد ألدّ خصم لقيهُ المذهب الرشدي[37] وحملته على هذه المدرسة تتمثل في مؤلفه : «وحدة العقل ضد الرشديين الباريسيين» (De Unitate intellectus contra Averroiostas)[38] الذي أنجزه في عام 1270م[39] ففي هذا العام قام القديس توما في وقت واحد بالحملة على الأساتذة الدنيويين (غير الرهبان) والأوغسطينية القديمة وعلى الرشدية التي تدين بها بعض أساتذة كلية الآداب في جامعة باريس. التي عاد

إليها عام 1269م بعد أن رحل عنها قبل ذلك بعشر سنوات، وكانت غايته ترمي إلى الكفاح ضد الرشدية التي سيطرت فكريًا على ساحة هذه الجامعة (السوربون)[40].

وقد سار على منهج توما الأكويني عدد من الفلاسفة المدرسيين نذكر منهم : ألبار الأكبر (Albertus Magnus) (ت : 1280م)، وجيل الرومي (Gilles de Rome) والراهب الدومينيكي ريموند مارتين (Raymond Martini) (ت : 1285م) وريمون لول (Raymond Lulle) الملقب بالفيلسوف الملتحي (ت : 1315م).

كل هؤلاء رفعوا حدّة الجدل ضد الرشدية نتاج المعارضة الشديدة التي كانت تسود المدرسة الدومينيكية على الفلسفة الرشدية. وقد رفع حدّة الجدل ضد ابن رشد إلى درجة اتّهم فيها من قبل (جيل الرومي) برفضه الأديان السماوية وقد جمع ردوده في مؤلفه المعروف بـ «الأهواء»[41]. ويمثل (ريموند لول) ذروة النقمة والحقد على الرشدية، ومن هواجسه مواجهة الإسلام وهدمه وهو الحلم الذي راوده طوال حياته[42] ومن جانبه أوّل القديس توما الاكويني آراء فيلسوف قرطبة الحقيقية عندما نسب إليه أنّ الإنسان يستطيع الاتحاد مع الله ومع الملائكة[43].

وعن ابن رشد أخذ توما مذهبه في النقل والعقل، أي الصلة بين العقل والوحي، أو النظر والإيمان.

ان أبرز ما يمكن ملاحظته في الرشدية اللاتينية هو سوء الفهم والتفسير لفلسفة ابن رشد العقلية المتسقة أتمّ اتساق مع مذهبه العقدي ـ الفلسفي. ويعود ذلك بالخصوص إلى عدم التمييز بين آراء الفيلسوف الخاصة به، وما جاء به الفلاسفة والشراح الآخرون.

وقد صرّح بحقّ المستعرب الإسباني «ءأسين بالاثيوس» في قوله : «من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التي كان جميع المؤرخين ضحية لها، وهي أنهم متى وجدوا جماعة من «المدرسيين» الذين نطلق عليهم في

العصور الوسطى، وفي عصر النهضة، اسم «الرّشديين» فانهم لا يتردّدون أن يلقوا على رأس ابن رشد كلّ النظريات التي تتميّز بها هذه الجماعة»[44].

والحق انه ليس ثمّة مذهب فلسفي حرّف كما حرّف مذهب الفيلسوف القرطبي ابن رشد. فالقديس توما الإكويني ــ باستثناء معاصريه جميعا ــ قد وقف على الفلسفة الرّشدية الحقيقية. وذلك بفضل طائفة من الدومنيكيين عملت على نقل فلسفة ابن رشد الحقيقية إلى التفكير المدرسي اللاتيني وبفضلها أتاحت لتوما الاكويني أن يعرف ابن رشد خيرا ممّا عرفه أستاذه (ألبار الأكبر)[45] وأفضل مما عرفه خصومه ممن أطلق عليهم اسم الرّشديين اللاتينيين[46]، لذلك يقول د. محمد قاسم ردا على رينان : «إذا كان (الاكويني) أكبر خصوم المذهب الرشدي جديّة، فذلك لأنه هاجم هؤلاء الذين كانوا يجهلون فلسفة ابن رشد. أما إذا كان على خلاف ذلك، أوّل تلميذ للشارح الأكبر، فذلك لأنه كان أوّل من عرف الآراء الحقيقية لهذا الفيلسوف، وأوّل من فرّق بينه وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين. وعندئذ لا نجد عسرا في فهم السبب الذي من أجله قيل إنه انتصر على المذهب الرشدي اللاتيني. ذلك أنه كان هناك مذهبان رشديان : مذهب خاطئ ومذهب صحيح ؛ فلم يفعل الاكويني سوى أن نقض المذهب الأول بالمذهب الثاني[47].

ويتبيّن لنا أيضا أن هناك طريقا آخر تسربت منه آراء ابن رشد إلى الفيلسوف المسيحي هو أن (الاكويني) اطّلع على ما كتبه (موسى بن ميمون) في مسألة «التوفيق بين العقل والدين» وقد اعترف هو نفسه، بأنه أخذ عن ابن ميمون فكرته عن الأسباب العقلية التي توجب على الإنسان الإيمان بوجود الله والوحي ونحن نعلم أن ابن ميمون يعدّ من بين تلاميذ ابن رشد. وهكذا يكون ابن ميمون همزة الوصل أيضا بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحي[48].

ومهما يكن من أمر فإن الرشديين اللاتينيين ــ على حدّ قول (قنواتي) و(غردية) ــ شوّهوا بعض الشيء فكرة أستاذهم ابن رشد أو جمّدوها على الأقلّ. لكنه ربما لا تصعب الدلالة على أن هذا «التشويه» أمر لم يكن منه بدّ بسبب الانتقال من الجو الإسلامي إلى الجو المسيحي (. . .) فالجو الفكري

المسيحي جو وحي يتناول أمورا هي غيبيأت باطنة تجد ذاتها وفيها سلطة عقدية عليا[49].

* * *

وهكذا اذن كانت فلسفة ابن رشد قادرة على فتح آفاق جديدة تماما، وهذا ما حدث بالفعل، ولكن في أوروبا حيث انتقلت وليس في العالم العربي حيث اختنقت في مهدها[50]، ومع ذلك بقي إشعاعه عظيما رغم ما تعرّض له في دار الاسلام ودار الغرب من إهانات وادانات، وما انفكّ يعتبر منبعا فيّاضا من الأفكار والتأملات. فالرشديّة هي منهج ومفاهيم ورؤية، فهي نظام معرفي اطلق عليه ابن رشد اسم «البرهان»، وهذا النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسّس الرشدية، والذي بلغ أوج نضجه في الثقافة العربية الإسلامية من خلالها، يرجع تاريخ تبلوره في هذه الثقافة إلى ما قبل ابن رشد. وبالتحديد إلى ابن حزم[51] وابن باجة[52] كما ان توجيهاته بقيت حاضرة في هذه الثقافة نفسها إلى ما بعد ابن رشد، إذ نجد آثارها واضحة في فكر ثلاثة من أكبر مفكري الإسلام بعد فيلسوف قرطبة ابن رشد وهم : ابن تيمية والشاطبي وابن خلدون[53].

وإذن فـ «الرشدية العربية» هي النظام الفكري الذي صدر عنه بهذه الدرجة أو تلك، مفكرون يحتلّ ابن رشد واسطة عقدهم، ليس هذا وحسب بل انها أيضا ما يمكن أن يبعث اليوم من فكر ابن رشد، أعني ما يشكّل استئناف النظر فيه أحد عناصر الأصالة التي ننشدها لفكرنا العربي المعاصر.

الحديث عن «الرشدية العربية»، ليس ممكنا وحسب، بل هو مطلوب أيضا في زمننا العربي الراهن، الزمن الذي يحتاج إلى روح ابن رشد، وروحه النقدية العقلانية.

إن ابن رشد هو حينئذ أكثر من مجرّد كونه ابن عصره بامتياز. فعطاؤه الفلسفي أمارة على تجديد في الفكر العربي. وهو دليل على كون النهوض الفكري لا ينفصل عن نهضة ثقافية واجتماعية سياسية.

الهوامـــش :

(*) L. Febre : "Combats pour l'histoire", Paris 1953; p. 44.

(1) لم يكتف الخليفة أبـو يوسف يعقوب المنصور ومحرّضوه بما لحق الفلاسـفة بل أمر بتحريم دراسة الفلسفة في كتاب وجـهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب. وعهد إلى كاتبـه عبد الله بن عياش أن يكـتبه. راجع نـص المنشـور : «قطعـة من سيرة ابـن رشد الأنصـاري (وفق مخـطوط المكتبـة الامبراطورية ــ ملحق عربي 682، ص 7) ضمن كتاب : ارنست رينان : «ابن رشد والرشدية» ص 439-441، أيضا محمد لطفي جمعة : «ابن رشد» (نصّ المنشور، ص 39-40).

(2) ولـم يسـلم الـفن مـن أثر هـذا الصـراع فوضـع «دانـتي» ابـن رشد فـي جحـيمه مع اقـليـدس وبطليـموس، وجالينوس، وابـن سينا ؛ ورسمه (انـدره أركانيا) عام 1335م والصـورة تمثّل يوم الحساب ومأساة الحياة ؛ ورسمه (فرنسسكو ترانـي) صريعا لدى قدمي القديس تـوما الإكويني. كذلك لوحة بوقلماكو.

(3) يضم المنشور الذي صدر عام 1270م حـوالي 219 قضية، من بـينها القـضايا الثلاث عشـر التي أدانتهـا السلطة الـكنسية فـي باريس وألقت الحـرمان عليهـا وعلى كل من يـعلّمها عـن قصد أو يؤديها. وجاء ذلك بختم صاحب النيافة (اتيان استفانوس) أسقف باريس، عام 1270 م

راجع : P. Mandonnet : "Siger de Brabant", Louvain 1908. T. II, p.129.

جورج زيناتي : «الـرشدية اللاتينية»، الـموسوعة الفلسفيـة العربية، بيروت، المجلـد الثاني، ص 617 ؛ د. ماجـد فخري : «ابـن رشد فيـلسوف قـرطبة»، ص 140-141؛ د. زيـنب محـمود الخضـيري : «أثر ابن رشـد في فلـسفة الـعصور الوسـطى»، ص 94-97 ؛ ج. ش. قنـواتي : «مؤلفات ابن رشد»، ص 297.

(4) لويس غرديّة وجورج شـحاتة قنواتي : «فلسفة الفـكر الديني بين الإسلام والمسيحـية»، نقله إلى العربية د. صبحي الصالح، والأب د. . فريد جبر، (دار العلم للملايين)، بيروت 1967، ج2، ص 202-203، هامش (3).

أما العنوان الأصلي لهذا المؤلف فهو : "Introduction à la Théologie Musulmane - Essai de Théologie comparée", Paris (J. Vrin) 1981, p.268..,

(5) ل. غردية و ج. ش. قنواتي، نفسه، هامش (3).

(6) أحمد فؤاد كامل : «ماهية الطبيعة عـند ابن رشد»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، الرباط 1981، ص 236.

(7) د. ماجد فخري : «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، ص 143.

كان للرشديين اللاتـينيين في جامعة باريس طريقـتهم في نظرية قدم العالـم إذ يقـولون بأن العقل يرى وجوب قـدم العالم. وبالـتالي فان العـلم يؤكد فـي حين أن الشرع يرى خـلاف ذلك. لذا

وضعوا الحقيقتين أمام الجمهور دون أن يبت في الموضوع. جورج زيناتي : «الرشدية اللاتينية»، ص 618.

(8) انظر د. ماجد فخري : «أزلية العالم عند ابن رشد وابن ميمون وتوما الاكويني»، ضمن دراسات في الفكر العربي، ص 196-197 .

(9) E. Renan : "Averroès et l'averroïsme", p. 167.

J. Le Goff : Les intellectuels au moyen âge, Paris (Seuil), 1985, p. 223.

L. Genicot : "Le XIIIe s. européen", Paris (PUF) 1968, p. 230..

F. Van Steenberchen : "L'Averroïsme Latin au XIIIe siècle" in Multiple Averroès, Paris (Les Belles Lettres) 1978, p. 284-302.

(11) L. Leclerc : "Histoire de la médecine arabe", T.II, p. 108.

(12) D. Jacquart et F. Micheau : "La médecine arabe et l'occident médiéval", Paris (Maison-neuve et Larose), 1990, p. 182-183.

(13) إن كثيرا من رجال اللاهوت وأساتذة المعاهد الأوروبية كانوا يقرأون النصوص العربية مباشرة دون وساطة الترجمة.

(14) ابن ميمون هو (أبو عمران القرطبي موسى بن ميمون بن يوسف بن اسحق أبو عمران القرطبي)، ولد بقرطبة عام 1135م وأقام بمصر وبها وضع أغلب مؤلفاته. ويقول عنه ابن أبي أصيبعة في «طبقات الأطباء»، هو الرئيس أبو عمران، كان عالما بسنن اليهود. ويعد من أحبارهم وفضلائهم، وكان رئيسا عليهم في الديار المصرية. وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له ويستطبه، وقيل أن الرئيس أبا عمران قد أسلم في المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ثم لما اتجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاطها ارتدّ. عرف موسى بن ميمون عند مؤلفي كتب التراجم العرب بالرئيس وعند الغربيين بميمونيد (Maimonide) كما أطلق عليه اليهود (رميم).

اشتهر بكتابه «دلالة الحائرين» ويطلق عليه بالعبرية = (موره نبوهيم) "Norêh Nebûhim" استغرق هذا الكتاب الذي خطهُ باللغة العربية الفترة ما بين 1180م و1190م وسماه «دليلا» لأنه يقود الحائر بين الفلسفة والدين وبين الفلسفة والتقاليد اليهودية من جانب. والكتاب خلاصة للفكر اليهودي المتشبع بالروح العلمية الفلسفية كما عرفها المسلمون. راجع أحمد شحلان، «من الفكر الفلسفي اليهودي العربي أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين»، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس ـــ 3-5، 1979، ص 1-23 . وقد ترجم الكتاب إلى العبرية واللاتينية ونال شهرة فائقة وتأثر به العديد من المفكرين من (البرت الكبير) و(توما الاكويني) إلى (اسبينوزا). حوله راجع أيضا :

Colette Sirat : "La philosophie juive médiévale en terre d'Islam", Paris (Presses du CNRS) 1988, p. 179-232

(15) ارنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص 186 .

(16) ابن رشد والرشدية، ص 196 .

(17) علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني : «الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية»، (منشأة المعارف بالاسكندرية)، 1972، ص 230.

(18) فرح انطون : «ابن رشد وفلسفته ــ مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون»، (دار الطليعة)، بيروت، 1981، ص 80.

(19) أ. رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص 191 .

(20) «الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية»، ص 256. حوله راجع أيضا : «الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية»، تأليف د. عبد المنعم الحنفي، (دار المسيرة)، بيروت 1980، ص 28-29 .

(21) «الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية»، ص 260.

(22) نفس المرجع، ص 304.

يعتبر (هسداي كرسكاس) من بين آخر المفكرين اليهود في العصر الوسيط. نذكر كذلك من بين مفكري القرن الخامس عشر : جوزيف البو (J. Albo) (ت : عام 1444م) وهو تلميذ هسداي كرسكاس. كذلك اسحق ابرافانل (1437-1509) ويعد آخر اللاهوتيين من المدرسة الاسبانية. وكان آخر الفلاسفة اليهود المشهورين (الياس دل مديجو) "Elio del Medigo" وهو من جزيرة كريت (ت : عام 1493) وكان تعاونه شديدا مع بيكت دي لاميراندول "Picde de Mirandole" الذي وافاه بترجمات جديدة لابن رشد وضعت بالعبرية مدعومة بالشرح اللاتيني والعبري. وقد زاول التدريس بجامعة (بادوفا) التي تعد الموطن الرئيس للأرسطاطالية ــ الرشدية.

(23) أ. رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص 193 .

(24) سوف يبقى التفكير اللاهوتي في اليهودية بعد ذلك إما قباليا ــ نسبة إلى القباله (Kabbalah*) ــ أو يتغذّى من معين تتشكّل عناصره من موسى بن ميمون وابن رشد وبعض آثار من المدرسة المسيحية إلى جانب القباله ذاتها.

(*) «القباله» : فلسفة القبول، ومذهب القائلين ان الايمان هو قبول التراث، والتوفر على أداء الشعائر تعبير عن هذا القبول أو التسليم وأمل ان يحظى اداؤها بالقبول لدى الله.

والقباله بحكم نشأتها وتاريخها وفلسفتها مذهب باطني، وهي غنوص يهودي. وطريقة يهودية في التصوف، وذلك لأنها تقوم أولا على المنهج الباطني. وغايتها معرفة الله. والعلم بها والأخذ بتعاليمها يؤدي إلى خلاص الفرد والجماعة (الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية)، ص 165-166 .

(25) نبيل قريسة : «إشكاليات هيستورغرافية حول ابن رشد والرّشدية في أوروبا المسيحية في العصر الوسيط»، المجلة العربية للثقافة «المنظمة العربية للتربية والثقافة» تونس 1998 ـ (عدد خاص).

(26) المذهب الرشدي اليهودي لا يتضمن نفس مظهر المذهب الرشدي اللاتيني. ويتخذ غالبا موقفا دقيقا واضحا بعض الشيء تجاه «الشارح».

(27) أعطى القرن الثالث عشر لكلمة رشديين (Averroistae) معنى ضيقا ودقيقا، فهم الذين يعتنقون التأويل الرشدي لكتاب النفس ويأخذون بوحدة العقل أو النفس، تلك النظرية التي أثارت علماء اللاهوت أكثر من غيرها. راجع د. زينب الخضيري : «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» ص 91-100 .

(28) الفلسفة المدرسية ومنهجها التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك من خلال الفكر الديني المسيحي الاسلامي واليهودي.

راجع : E. Gilson : "L'esprit de la philosophie médiévale", Paris (J. Vrin) 1932, I, p. 2-3.

L. Gauthier : "Scolastique Musulmane et scolastique Chrétienne", in Revue d'Histoire de la Philosophie, Paris 1928, Fasc, 3-4, p. 334-337.

(29) لقد بدأت حركة الرشدية اللاتينية منذ أن ترجم ميخائيل سكوت (Michel Scot) شروح ابن رشد على مؤلفات ارسطو في حدود عام 1228م و1230م لما كان يعمل فلكيا في بلاط الامبراطور فريدريك الثاني في بالرمو.

(30) أعلن أسقف باريس في عام 1270م استنكاره مذهب سيجر البرابنتي ومنع من التدريس بعد أن قدّم للمحاكمة في باريس. فاغتيل سيجر بعد ذلك بيد كاتبه الذي أشيع عنه أنه أصيب بمسّ من الجنون وكان ذلك في بلدة (أوفيتو)، أحد مراكز البلاط البابوي القريبة من روما. عبده فراج «معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى»، (مكتبة الانجلو المصرية) 1969، ص 230. راجع أيضا :

Fernand Van Streenberghen : "L'Averroïsme Latin au XIIIe siècle: in Multiple Averroès; Paris 1978, p. 283-302.

(31) عبده فراج «معالم الفكر الفلسفي»، نفسه ص 231.

(32) ادوارد جونو، «الفلسفة الوسيطة»، ترجمة، علي زيعور، (دار الأندلس)، بيروت 1979. ص 139.

(33) د. عبد الرحمان بدوي : «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، (مكتبة الأنجلو المصرية)، ط2، القاهرة 1967، ص 35.

(34) كذلك نظرية العقل البشري ـ في الفلسفة اليهودية ـ التي سواء أكانت مقبولة أو مرفوضة، سوف تصير بعد ذلك جزءا مكملا للفكر الفلسفي وسيكون لها بالطبع انعكاس على مسألة بقاء النفس وخلودها .

(35) د. عبد الرحمن بدوي : «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، ص 36.

(36) كان القديس توما الاكويني ينتمي إلى أسرة من النبلاء الألمان. التحق في صباه بدير جبل مونتي كاسينو (Monte Cassino) البندكتي، ثم بجامعة نابلي عندما بلغ الرابعة عشر من عمره. وفي هذه المدينة (نابولي)، تعرّف توما إلى الرّهبان الدومينيكان، وقرّر الدخول في رهبنتهم وكان ذلك في عام 1244م.

(37) أ. رينان : «ابن رشد والرّشدية»، ص 248.

(38) طبعت تآليف القديس توما الاكويني طبعات عدة وترجم أكثرها إلى اللغات الحديثة. وقد ظهر منها باللغة العربية ترجمة «الخلاصة اللاهوتية» للمطران بولس عواد و«الردود على الخوارج» (ج1) للمطران نعمة الله كرم ؛ وللقديس توما أيضا تفاسير على الكتاب المقدس ولا سيما النبوءات والأناجيل ــ وله تفاسير لمجمل مؤلفات أرسطو.ــ اما أشهر مصنفات القديس توما «الخلاصة اللاهوتية» و«الخلاصة ضد الأمم» : الأول : موجه إلى المؤمنين ليتبيّنوا حقيقة إيمانهم، والثاني : موجه إلى الأمم من يهود ومسلمين للرد على حججهم ضدّ الدين المسيحي بالاستناد على «العهد القديم»، في وجه اليهود، و إلى العقل السليم في وجه المسلمين.

وله أبحاث خاصة : لاهوتية وفلسفية أهمها : «في وحدة العقل ضد الرشديين» وكتيّب «في أزلية العالم ضد المتذمّرين» من اللاهوتيين، وكتيّب «في الكائن والماهية».

(39) لا تزال الحجج متكافئة فيما يتصل بتاريخ كتابتها فبيار مندونيه (Pierre Mandonnet) يحدّدها عام 1270م تاريخا لهذه الرّسالة. راجع : ع. بدوي «أرسطوطاليس في النفس»، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة 1954. ص 13. حول أطروحة «وحدة العقل الاكويني» راجع : محمد المصباحي : «إشكالية العقل عند ابن رشد»، فصل : نقض أطروحة الوحدة : توماس الاكويني، ص 94-103 .

(40) ع. بدوي، نفسه ص 13-14 .

(41) أ. رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص 204. .

(42) أ. رينان : نفسه، ص 267-270 .

ريموند لول (Raymond Lulle) وهو مسيحي عربي من جزيرة مايورقا. كان أشد اصرارا على القضاء على الرشدية التي أخذت بعقول الفلاسفة البارسيين، فدعا البابا كليمنتوس الخامس في مجمع فيانا بفرنسا عام 1311 م لاستعادة بيت المقدس ومحاربة «عقيدة» ابن راشد المناقضة للعقيدة المسيحية. راجع : روبار برنشفيك : «تاريخ افريقيا في العهد الحفصي - من القرن الـ 13 الى نهاية القرن 15 م-» نقله الى العربية حمادي الساحلي، بيروت (دار الغرب الاسلامي) 1988، ج 1 ص 80 . . ، حول ريموندلول راجع :

Dominique Urvoy : "Pensée islamique et méthode universelle d'après Ramon Lulle", (Thèse de Doctorat) Paris 1978.

نشره تحت عنوان :

Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'Art de Lulle", Paris (Vrin) 1980.

نفسه : "Ramon Lull et l'Islam", in Islamochristiana, 7. Roma 1981

راجع أيضا : Lucie Bolens : "Raymond Lulle et la réalité orientale", in les Arabes et l'Occident, Genève (Labor et Fides) 1982.

(43) د. محمود قاسم : «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني»، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، 1969، ط2، ص 14.

(44) د، محمود قاسم : «نظرية المعرفية»، ص 10-17، معتمدا في رأيه على مؤلف أسين بلاثيوس : (Averr., Théol. de Thumas, p. 301).

(45) ولد القديس ألبار الأكبر (عام 1206م) من أسرة اقطاعية في بافاريا وتعلّم بجامعة بادوفا حيث التحق بطائفة الرهبان الدومينيكان. فدرس اللاهوت في ألمانيا ومنها إلى باريس حيث درس فلسفات أرسطو وابن سينا وابن رشد، وأعجب بكل ما لا يتعارض والعقيدة الدينية. وكان هدفه الأسمى يتمثل في تبليغ فكر هؤلاء الفلاسفة إلى الذهن اللاتيني.

(46) د. محمود قاسم : «نظرية المعرفة..»، ص 35.

(47) «نظرية المعرفة...» نفسه، ص 31.

ناضل (توما) ضد اللاهوتيين أتباع أغوسطينوس وحلفاء ابن سينا، الواقفين بين النصارى موقف «المتكلمين» في الاسلام وبيّن لهم ان الدين لا يخشى الفلسفة بمقدار ثقته بأنه الحق، وناضل ضدّ الرشديين أتباع أرسطو، الواقفين بين النصارى موقف «الفلاسفة» في الاسلام، وبيّن لهم ان الفلسفة بمقدار صدودها عن الدين تنتحر وتعجز عن أن تكون سبيلا أكيدا إلى الحق. انظر : ميخائيل ضومط : «توما الاكويني»، (المطبعة الكاثوليكية)، بيرو 1956، ص 27.

(48) د. محمود قاسم : «دراسات في الفلسفة الاسلامية»، (دار المعارف بمصر)، ط 5، القاهرة 1973، ص 128.

(49) لويس غرديه، ج قنواتي : «فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية»، ج 2، ص 199-200.

(50) لما تعلقت أوروبا اللاتينية بالنموذج العلمي تابعت ابن رشد بحماس منقطع النظير قبل أن تقطع معه. هكذا كان قدر ابن رشد المراوحة بين الإخفاق والنجاح. د. محمد المصباحي : «أنحاء الوحدة وفعالياتها لدى ابن رشد أو من العقل الكيفي إلى العقل الكمي»، المجلة العربية للثقافة «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم» تونس 1998 (عدد خاص).

(51) لقد عاش ابن حزم في عصر شهد الكثير من أحواله وتقلباته. ولقد اعتبر : مفكرا وعالما لاهوتيا ومؤرخا ناقدا للأديان والمدارس الفلسفية الدينية، كما اعتبر أديبا وشاعرا وفقيها ومؤرخا سياسيا وعالما اخلاقيا. اما الناحية الفقهية التي تخصص بها فهي انه كان شافعي المذهب في البداية ثم انتقل إلى المذهب الظاهري، واعتبر مرجعا لهذا المذهب واماما فيه. راجع : المختار التليلي : «ابن رشد وكتابه المقدّمات» ص 40-41.

A. Turki : "Polémiques entre Ibn Hazm et Bâgî sur les principes de la loi musulmane. Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite", Alger (S.N.E.D) 1973, (467 pp).

(52) دشن ابن حزم تلك البداية الجديدة فعلا للفكر العربي، وعمل ابن تومرت على صنع الأداة / السلطة، الشرط الموضوعي الضروري لوجودها وبقائها، بينما عمل ابن باجة على تعيين مضمونها العقلاني، الشرط الذاتي الضروري لنموّها وتجذّرها. ومن تكامل هذه الشروط كلّها = الموضوعي والذاتي وتلاقحهما ظهر ابن رشد ليعيد بناء هذه البداية بوعي وعقلانية واقعية أكثر نضجا. د. م. ع. الجابري : «نحن والتراث»، ص 322-323 .

(53) لابن خلدون معرفة جيدة بمؤلفات ابن رشد بدليل انه لخص طائفة منها. كما نصّ على ذلك لسان الدين بن الخطيب (776 هـ/ 1374 م) في مؤلفه : «الإحاطة في أخبار غرناطة» وكما تدل إشاراته المتوالية إلى شروح ابن رشد وتلخيصاته في «المقدمة». راجع : د. عبد الرحمان بدوي : «مؤلفات ابن خلدون»، القاهرة 1962، ص 259. «ابن خلدون وأرسطو»، ضمن مؤلفه «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، ص 160. راجع أيضا : سفيتلانا باتييفا : «ابن خلدون وابن رشد» ترجمة رضوان ابراهيم (منشورات دار المغرب العربي)، تونس 1974، د. علي الوردي : «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته»، (الشركة التونسية للتوزيع)، 1977، ص 216-217 .

المصادر والمراجع

I ــ المصادر العربية :

ــ ابن الأبار (محمد بن عبد الله القاضي البلنسي) (ت : 659هـ/ 1260م) :
التكملة لكتاب الصلة (جزءان)،
نشر العطار . ط. دار السعادة، مصر، 1955 .

ــ ابن الأثير (أبو الحسن علي محمد الشيباني) (ت : 630هـ/ 1233م) :
الكامل في التاريخ (9 أجزاء)،
تحقيق عبد الوهاب النجار، ط. مطبعة الاستقامة، 1338هـ.

ــ ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي) (ت : 668هـ/ 1270م) :
عيون الأنباء في طبقات الأطباء،
شرح وتحقيق د. نزار رضا، دار الثقافة، بيروت 1979 .

ــ ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) (ت : 578هـ/ 1183م) :
الصلة، (مجلدان)،
نشر وتصحيح ومراجعة عزت العطار. القاهرة 1955 .

ــ ابن باجة (أبو بكر بن الصايغ) (ت : 533هـ/ 1138م) :
تدبير المتوحّد. تحقيق وتقديم د. معن زيادة،
(دار الكندي ودار الفكر)، بيروت 1978 .
رسائل فلسفية ــ نصوص فلسفية غير منشورة،
(دار الثقافة، دار النشر المغربية)، بيروت، الدار البيضاء (المغرب)، (د.ت).

ــ ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) (ت : 524 / 1129 م) :
أعز ما يطلب، نشره أغناطيوس جولد تسيهر مع ترجمة فرنسية قام بها

جوفر أديمومبين،

المطبعة الشرقية فونتان، الجزائر 1903.

حققه أيضا : د. عمار الطالبي،

(المؤسسة الوطنية للكتاب)، الجزائر 1985.

ــ ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمان بن محمد) (ت : 808هـ/ 1406م) :

العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،

(دار الكتاب اللبناني)، بيروت 1968.

ــ ابن رشد الحفيد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) (ت : 595هـ/ 1198م) :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،

تقديم وتعليق د. البير نصري نادر،

(دار المشرق)، ط. الخامسة، بيروت 1986.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة :

(منشورات دار الآفاق الجديدة)، بيروت. ط. الأولى 1978.

(المكتبة المحمودية التجارية)، القاهرة، 1968.

تهافت التهافت :

تحقيق : د. سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر)، ط. الثانية 1969.

تحقيق : الأب موريس بويج (دار المشرق ش.م.م)، بيروت 1987.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان) :

(مطبعة الاستقامة)، القاهرة 1952.

تلخيص السماع الطبيعي :

(ط. حيدر آباد الدكن)، الهند 197+.

تلخيص كتاب النفس :

تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، (المطبعة المصرية)، القاهرة 1950.

تفسير ما بعد الطبيعة، (ثلاثة أجزاء) :

تحقيق الأب موريس بويج، (المطبعة الكاثولوكية) بيروت 1938-1958.

الكليات في الطب :

تحقيق وتعليق : د. سعيد شيبان ود. عمار الطالبي، مراجعة د. أبو شادي. (المجلس الأعلى للثقافة)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1989.

شرح ابن رشد على الأرجوزة المنسوبة لابن سينا في الطب :

(مخطوط المكتبة الوطنية ــ الجزائر ــ رقم 1753) ــ هدية وزارة الاعلام والثقافة الجزائرية بمناسبة انعقاد المهرجان الدولي لابن رشد في الجزائر 1978.

كتاب الترياق :

تحقيق د. جورج شحاتة قنواتي والأستاذ سعيد زايد،

(ضمن كتاب : رسائل ابن رشد الطبية) ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1987.

مقالة في البذور والزروع :

تحقيق : عبد المجيد الغنوشي، نشرها تحت عنوان : «في قوى العقل والنفس»، (حوليات الجامعة التونسية)، 8، 1971. كما أعاد نشرها د. جمال الدين العلوي في «مجلة كلية الآداب»، بفاس 1981، ثم نشرت ضمن مؤلفه : «مقالات في المنطق والعلم الطبيعي»، (دار النشر المغربية)، الدار البيضاء 1983.

الرسائل الطبية :

تحقيق الأب ج.ش. قنواتي وسعيد زايد، (الهيئة المصرية للكتاب)، القاهرة 1987.

ــ ابن سينا (أبو علي حسين بن عبد الله)، (ت : 428هـ/ 1037م) :

الشفاء : الآلهيات (ج.1).

تحقيق الأب ج.ش. قنواتي وسعيد زايد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة 1960.

ــ ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) (ت : 580هـ/ 1185م) :

حيّ بن يقظان :

تحقيق أحمد أمين (دار المعارف)، القاهرة 1952.

ــ ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد)، (ت : 620هـ/ 1223م) :

المدخل لصناعة المنطق :

تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس، (مطبعة الأبيرقة)، مدريد 1916.

ــ ابن العماد (عبد الحي بن أحمد) (ت : 1089هـ/ 1679م) :

شذرات الذهب في أخبار من ذهب،

(المكتب التجاري للطباعة والنشر)، بيروت.

ــ الغزالي (أبو حامد محمد) (ت : 501هـ/ 1111م) :

تهاتف الفلاسفة :

تحقيق : د. سليمان دنيا (دار المعارف بمصر)، ط. الثانية، القاهرة 1955.

إحياء علوم الدين (ثلاثة أجزاء) :

(دار الكتاب العربي)، القاهرة (د.ت).

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة :

ضبطه وقدّم لهُ رياض مصطفى العبد الله (منشورات دار الحكمة)، دمشق ــ بيروت 1986.

المنقذ من الضلال :

تحقيق عبد الكريم المراق، (الدار التونسية للنشر)، ط. الثانية 1982.

الاقتصاد في الاعتقاد :

(دار الكتب العلمية)، بيروت 1988.

مقاصد الفلاسفة :

نشر سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر)، القاهرة 1981.

الجام العوام عن علم الكلام :

(منشورات دار الحكمة)، دمشق ــ بيروت 1986.

ــ ابن فرحون (برهان الدين ابراهيم بن علي) (799هـ/ 1397م) :

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب،

(مطبعة السعادة بمصر)، ط. 1، القاهرة 1329هـ.

ــ الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ) (ت : 339هـ/ 950م) :

أهل المدينة الفاضلة :

تقديم وتعليق د. البير نصري نادر. (دار المشرق)، المطبعة الكاثولوكية، ط. الثانية، بيروت 1968.

ــ ابن القطان (أبو الحسن علي بن محمد الكتابي الفاسي) (ت : 628 هـ) :

نظم الجمان في أخبار الزمان :

تحقيق د. علي مكي، (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، جامعة

محمد الخامس، الرباط، (المطبعة المهدية، تطوان) (د.ت).

ــ الكندي (أبو يوسف بن اسحق) (ت : حوالي 260هـ/ 873م) :

رسائل الكندي الفلسفية :

تحقيق د. محمد الهادي أبو ريدة (جزءان) :

(دار الفكر العربي)، القاهرة 1953-1950.

ــ المراكشي (عبد الواحد بن علي) (647هـ/ 1250م) :

المعجب في تلخيص أخبار المغرب،

تحقيق محمد سعيد العريان، ط. القاهرة 1963.

ــ المقري (أبو العباس شهاب الدين أحمد) (ت : 1041هـ/ 1631م) :

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (8 مجلدات).

تحقيق : د. إحسان عباس (ط. دار صادر) : بيروت 1968.

ــ النباهي (أبو الحسن علي بن عبد الله) (712هـ/ 1390م) :

تاريخ قضاة قرطبة (أو) : «المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا» :

(نشره ليفي بروفنصال)، القاهرة 1948.

II ــ المراجع العربية :

الألوسي (حسام الدين) : «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي»، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، بيروت 1981.

الأعسم (عبد الأمير) : «الفيلسوف الغزالي ــ إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي»، ــ (دار الأندلس)، بيروت 1981.

الادريسي (علي) : «الامامة عند ابن تومرت ــ دراسة مقارنة مع الاماميّة الاثني عشرية»، (ديوان المطبوعات الجامعية)، الجزائر 1991.

أنطون (فرح) : «ابن رشد وفلسفته ــ مع نصوص المناظرة بين محمد عبدة وفرح أنطون»، (دار الطليعة بيروت) 1981.

بل (الفِرد) : «الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم».

ترجمة د. عبد الرحمان بدوي، (دار الغرب الاسلامي)، ط. 3، بيروت 1987.

أومليل (علي) : «التأويل والتوازن»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي (المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر)، جامعة محمد الخامس (كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، الرباط، 1981,

ــ «السلطة السياسية والسلطة العلمية : الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد»، ضمن ملتقى أبو حامد الغزالي ــ دراسة في فكره وعصره وتأثيره، (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، الرباط 1988 .

البابا (زهير محمد) : «من مؤلفات ابن سينا الطبية كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الانسانية ــ الأرجوزة في الطب ــ كتاب الأدوية القلبية» (منشورات جامعة حلب والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ــ معهد المخطوطات العربية) ــ 1984.

بدوي (عبد الرحمان) : «ابن خلدون وأرسطو»، (ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون (منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، القاهرة 1962.

ــ «أرسطوطاليس في النفس»،
(مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة 1954.

ــ «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»،
(مكتبة الأنجلو المصرية)، ط2، القاهرة 1967.

بيصار (محمد) : «في فلسفة ابن رشد ــ الوجود والخلود»، (دار الكتاب اللبناني). بيروت 1973.

تركي (عبد المجيد) : «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس»، ضمن أعمال ندوة ابـن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (جـامعة محمد الخامس)، الرباط 1981.

التليلي (مختاربن الطاهر) : «ابن رشد وكتابه المقدّمات»،

(الدار العربية للكتاب)، الجماهيرية العربية الليبية، 1988.

الحنفي (عبد المنعم) : «الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية»

(دار المسيرة)، بيروت 1980.

جمعة (محمد لطفي) : «تاريخ فلسفة الإسلام في المشرق والمغرب»،

(المكتبة العلمية)، بيروت، 1345هـ.

الجابري (محمد العابد) : «تكوين العقل العربي»،

(مركز دراسات الوحدة العربية)، ط 3، بيروت 1988.

ــ «نحن والتراث».

(المركز الثقافي العربي)، ط 6، بيروت 1993.

ــ «المثقفون في الحضارة العربية ــ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»،

(مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت 1995.

جونـو (إدوارد) : «الفـلسـفة الـوسيـطة». تـرجـمـة د. علـي زيعـور، (دار الأندلس)، بيروت 1979.

الحجي (عبد الرحمان بن علي) : «التاريخ الأندلسي ــ من الفتح الاسلامي حتى سقوط غرناطة»، دمشق ــ بيروت 1976.

حنـفي (حـسن) : «ابن رشـد شارحـا أرسطو»، أعـمال مـؤتمر ابـن رشد، (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية)، الجزائر 1985.

خراساني (محمد الواعظ) : «ابن رشد الفقيه المالـكي والفقه المقارن» ، ندوة

ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف. (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية)، الكويت 1995.

الخضيري (زينب محمود) : «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت 1985.

النجار (عبد المجيد) : «المهدي بن تومرت»، (دار الغرب الإسلامي)، بيروت 1983.

النشار (علي سامي) وعباس أحمد (الشربيني) : «الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية»، (منشأة المعارف)، الإسكندرية 1972.

الروبي (أبو شادي) : «ابن رشد طبيبا»، أعمال ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية)، الكويت 1995.

ـ «محاضرات في تاريخ الطب العربي»، (دار المريخ للنشر)، الرياض 1988.

زنيبر (محمد) : «ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي»، ندوة ابن رشد ـ جامعة محمد الخامس الرباط، 1981.

زيادة (معن) : «الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ـ دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي»، (دار إقرأ) بيروت 1985.

زيعور (علي) : «أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة»، (دار إقرأ) بيروت 1983.

زيناتي (جورج) : «الرشدية اللاتينية»، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، بيروت 1988.

بن سعيد (سعيد) : «الغزالي والفلسفة : متاهات التأويل»، ضمن أعمال أبو حامد الغزالي ـ دراسات في فكره وعصره وتأثيره ـ (منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط) 1988.

بن شريفة (محمد) : «نصوص جديدة حول ابن رشد»، «ضمن أعمال

الندوة التراثية الأولى عن ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف» (المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية)، الكويت 1995.

الشافعي (حسن) : «ابن رشد المتكلم»، ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف (المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية)، الكويت 1995.

شحلان (أحمد) : «من الفكر الفلسفي اليهودي العربي أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين» (مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس)، 5-6، 1979.

الصغير (عبد المجيد) : «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال : النزعة الغزالية في الغرب الإسلامي»، مجلة «المناظرة 3» الرباط 1990.

ـ «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة».

ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، (كلية العلوم الانسانية) ـ جامعة محمد الخامس، الرباط 1981.

صالح (مدني) : «ابن طفيل قضايا ومواقف»، (منشورات وزارة الثقافة والاعلام)، بغداد 1980.

ضومط (ميخائيل) : «توما الاكويني»، (المطبعة الكاتوليكية)، بيروت 1956.

طالبي (عمار) : «النظرية السياسية لدى ابن رشد»، أعمال مؤتمر ابن رشد، (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية)، الجزائر، 1985.

العبيدي (حمادي) : «ابن رشد وعلوم الشريعة الاسلامية»، (دار الفكر العربي)، بيروت 1991.

العبيدي (حسن مجيد) : «العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد»، (دار الطليعة) بيروت 1995.

العلوي (جمال الدين) : «المتن الرشدي»، (دار توبقال)، الدار البيضاء، المغرب 1986.

«الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، (ضمن أعمال الغزالي ـ العقل والمعجزة)، باريس 1987.

عزاوي (أحمد) : «رسائل مُوحديّة» ـ مجموعة جديدة ـ تحقيق ودراسة (منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقنيطرة) ـ المغرب، ط1، 1995.

العراقي (محمد عاطف) : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (دار المعارف بمصر)، القاهرة 1968.

العريبي (محمد) : «ابن رشد وفلاسفة الاسلام من خلال «فصل المقال» و«تهاتف التهافت»»، (دار الفكر العربي)، بيروت 1992.

ـ «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد». (أعمال مؤتمر ابن رشد)، ج1، الجزائر 1983.

عمارة (محمد) : «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد»، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ط2، 1978.

أبو عمران (الشيخ) : «ابن رشد والمعتزلة»، مؤتمر ابن رشد، (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية)، الجزائر 1985.

علام (عبد الله) : «الدعوة الموحدية بالمغرب»، (دار المعارف)، القاهرة 196±.

الغنوشي (عبد المجيد) : «تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ضمن (أعمال مؤتمر ابن رشد)، ج1، الجزائر 1983.

غردية (لويس) وجورج شحاته قنواتي : «فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية». نقله إلى العربية د. صبحي الصالح والأب فريد جبر، (دار العلم للملايين)، ثلاثة أجزاء، بيروت 1967.

فخري (ماجد) : «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، (المطبعة الكاثوليكية) بيروت 1960.

ـ «دراسات في الفكر العربي»، (دار النهضة للنشر) ط2، بيروت 1982.

ـ «فلسفة ابن رشد الأخلاقية»، أعمال مؤتمر ابن رشد»، (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية)، الجزائر 1985.

فراج (عبده) : «معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى»، (مكتبة الأنجلو المصرية)، 1969.

فقي (حبيب) : «حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل»، مؤتمر ابن رشد، ج1، الجزائر 1983.

قنواتي (جورج شحاتة) : «مؤلفات ابن رشد»، (المطبعة العربية الحديثة)، القاهرة 1978.

القرواشي (حسن) : «المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد»، (الدار التونسية للنشر)، تونس، 1993.

قاسم (محمد) : «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني»، (مكتبة الانجلو المصرية)، القاهرة 1969.

ـ «دراسات في الفلسفة الاسلامية»، (دار المعارف بمصر)، ط5، القاهرة 1973.

ـ «العقل والتقليد في مذهب الغزالي»، ضمن مهرجان الغزالي ـــ في الذكرى المائوية التاسعة لميلاده ـــ (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية) دمشق 1961.

كامل (أحمد فؤاد) : «ماهية الطبيعة عند ابن رشد»، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)، جامعة محمد الخامس، الرباط 1981.

كوربان (هنري) : «تاريخ الفلسفة العربية»، ترجمه إلى العربية : نصير مروة وحسن قبيسي، (منشورات عويدات) بيروت 1966.

المصباحي (محمد) : «اشكالية العقل عند ابن رشد»، (المركز الثقافي العربي)، بيروت 1988.

ـ «دلالات واشكالات»، (منشورات عكاظ)، الدار البيضاء 1988.

ـ الوجه الآخر لـ «حداثة» ابن رشد»، (دراسات عربية)، عدد 9/10، بيروت 1997.

مكي (محمد علي) : «فقه ابن رشد : قراءة في كتاب «بداية المجتهد»، ضمن أعمال : ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، الكويت، (المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية ـ السلسلة التراثية)، 1995.

مزيان (عبد المجيد) : «العقلانية الرشدية في علوم الشريعة»، مؤتمر ابن رشد، ج1، الجزائر 1985.

بن مراد (ابراهيم) : «النبات الطبي بين ابن سيناء وابن رشد أو علم الأدوية المفردة في كتابي القانون والكليات»، ضمن ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، (المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية)، الكويت 1995.

ـ «بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب»، (دار الغرب الاسلامي)، بيروت 1991.

ـ «ابن البيطار (ت : 8+12-6+6) ـ تفسير كتاب ديوسقوريدوس في الأدوية المفردة». (بيت الحكمة)، قرطاج، تونس 1990.

موسى (محمد يوسف) : «بين الدين والفلسفة ـ في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط »، (العصر الحديث للنشر والتوزيع)، بيروت 1988.

مذكور (ابراهيم) : «الغزالي الفيلسوف»، ضمن مهرجان «أبو حامد الغزالي» (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية)، دمشق 1961.

نادر (البير نصري) : «مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشديين اللاتينيين»، ضمن مؤتمر ابن رشد. (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية) ج1، الجزائر 1983.

هويدى (يحيى) : «تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الافريقية»، (ج1) ـ «في الشمال الافريقي»، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة 1965.

ملتقيات علمية :

ـ «أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» :

(المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، بيروت، (جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، الرباط 1981، (ص. ص 392).

- «مؤتمر ابن رشد»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الجزائر (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية)، 1985 ج 1، (ص ص 387)، ج 2 (ص ص 430).

ـ الندوة التراثية الأولى عن : «ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف» :

(سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية) ـ السلسلة التراثية، الندوة الأولى، الكويت 1995 (ص. ص 637).

III ـ مراجع أجنبية :

_ **Allard (Michel)** : Le Rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la Création, in *Bulletin d'Etudes Orientales, Damas*, 1952-54, XIV.

_ **Arnaldez (Roger)**, *art*; : "Ibn Rushd", EI[2], III.

• Averroès, in *Multiple Averroès*, Paris (Les Belles Lettres) 1978.

_ **Badawi (Abderrahman)** : Histoire de la philosophie en Islam, Paris (J. Vrin) 1972, en 2 vol.

_ **Bouyges (Maurice)** : Inventaire des textes arabes d'Averroès, in *Mélanges de l'Université St. Joseph*, Beirouth 1921.

• Essai de chronologie des Oeuvres de Al-Ghazel (Algazel), Beirouth, (imp. Catholique) 1959.

_ **Brunschvig (Robert)** : Averroès juriste, in *Etudes d'orientalisme (dédiées à la mémoire de Levi-Provençal)*, Paris 1962; I.

_ **Collin (G)** : Avenzoar, sa vie et ses oeuvres, (*Publication de la Faculté des Lettres d'Alger)*, Paris 1911.

• *art*., "al-Andalus", EI[1], II.

_ **Corbin (Henry)** - avec la collaboration de Sayyed Hossein Nasr et Osman Yahya - : Histoire de la Philosophie islamique, Paris (Gallimard) 1964.

_ **De Libera (Alain)** : Penser au Moyen Age, Paris (Seuil) 1991.

• La Philosophie Médiévale, Paris (PUF) 1993.

• La Querelle des Universaux De Platon à la fin du Moyen âge, Paris (Seuil) 1996.

_ **Genicot (Leopold)** : Le XIIIe siècle européen, Paris (PUF) 1968.

_ **Gilson (Etienne)** : L'Esprit de la philosophie Médiévale, Paris (J. Vrin) 1932.

_ **Gauthier (Léon)** : Ibn Thopheil (sa vie, ses oeuvres), Paris (J. Vrin) 1909.

• La Théorie d'Ibn Rochd sur l'accord de la Religion et de la Philosophie, Paris (J. Vrin) 1909.

• Scolastique Musulmane et scolastique Chrétienne, in : *Revue de l'Histoire de la Philosophie*, Paris, fasc 3-4, 1928.

_ **Ghazâli**. La Raison et le Miracle, *(Islam d'Hier et d'Aujourd'hui)*, Paris (Maisonnneuve et Larose) 1987.

_ **Jabre (Farid)** : La notion de la Ma'rifa chez Ghazâli, Beirouth (ed., Les Lettres Orientales) 1958.

_ **Jacquart D et F. Micheau** : La Médecine Arabe et l'Occident Médièvale, Paris (Maisonneuve et Larose) 1980.

_ **Leaman (O)** : Averroès and his Philosophy, New York-Oxford, Univ. Press., 1988.

_ **Leclerc (Lucien)**: Histoire de la Médecine Arabe, Paris (Ernest Leroux) 1876, reédité par le ministère des Habous et des Affaires Islamiques, Royaume du Maroc - Rabat 1980 en deux tomes.

_ **Lern (Ralph)** : Averroès on Plat'os Republic. Translated with and Introduction and Notes. Cornel University Press. Itaka and London 1974.

_ **Le Goff (Jacques)** : Les Intellectuels au Moyen Age, Paris (Seuil) 1985.

_ **Mandonnet (P)** : Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle. Fribourg 1899.

_ **Mielli (Aldo)** : La Science Arabe et son Rôle dans l'évolution scientifique Mondiale, Leinden (Brille) 1966.

_ **Multiple Averroès**, (*Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès* - Paris 20-23 sept., 1976), Paris (Les Belles Lettres) 1978.

_ **Munk (Salomon)** : Mélanges de philosophie Juive et Arabe : - Des principaux philosophes arabe et de leur doctrine -, Paris (J. Vrin) 1982.

_ **Quadri (G.)** : La philosophie Arabe dans l'europe Médiévale - Des origines à Averroès, Traduit de l'italien par Roland Huret, Paris (Payot), 1947.

_ **Renan (Ernest)** : Averroès et l'Averroïsme - Essai historique. Oeuvres complètes, Paris (Calmann-Lévy), III, 1949.

_ **Rosenthal (E.I.J)** : Averroès Commentary Plat'os Republic. University of Cambridge (oriental publ., Univ., Press, 1956.

_ **Turki (AbdelMagîd)** : La Place d'Averroès Juriste dans l'Histoire du Malikisme et de l'Espagne Musulmane, in : *Multiple Averroès*, Paris (Les Belles Lettres), 1978.

- **Urvoy (Dominique)** : La pensée d'Ibn Tûmart, in : *Bulletin d'Etudes Orientales*, XXVII, 1974.

• Les divergences théologiques entre Ibn Tûmart et Gazâlî, in Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire, (Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba) Université de Tunis I, 1993 ;

فهرس المحتويات

الفصل الثاني

معالم الفلسفة في الغرب الإسلامي

الفصل الثالث
الحكمة والشريعة

الفصل الرابع
ابن رشد والغرب اللاتيني





واستفرغ بالتسخين والترطيب يكن بما نفعله مصيبا

انه يقول في هذا الباب مثل ما يقول في الابواب المتقدمة ان يجعل الدليل

عليه الدلايل التي تقدمت في علة السوداء وان يجعل جميع هذا

نحو علاج الجذام وهي استفراغ هذا الخلط ثم احالة ما بقي منه بالادوية

المضادة له وهي الحارة الرطبة اذا كان هذا الخلط باردا يابسا

الجزء الثاني من العمل وهو العمل باليد وتقسيمه

واذ فرغنا من نظام ايجبي فالان ابتداء بعمل اليد

وواحد يعمل بالعروق في جلبها وفي الرفيق

وثانيا نعمله في اللحم وثالثا نعمله في العظم

واذ فرغت من وجه الاعمال بالادوية والاغذية فينبغي ان نشرع

في وجه العمل باليد وهو ينقسم ثلاثة اقسام عمل في العروق وعمل

في اللحم وعمل في العظم العمل في العروق وما يعمل في الفصد

جنس العروق منه ما يفصد ومنه ما نسله ونبتر

التي تفصد هي العروق الغير الضاربة والتي نسل هي الضاربة

وذلك انها اذا فصدت لا يلتحم ويعترى منها المرض الذي

يسمى ام الدم

فيفصد الاكحل كل المرض في الراس والصدر وامثال الورم

يقول ان الاكحل يفصد للامراض التي يكون في الراس والصدر مثل الاورام

الحارة

احدى صفحات مخطوطة «شرح ابن رشد على أرجوزة ابن سينا في الطب». (مخطوطة المكتبة الوطنية ـ الجزائر. رقم: 1753)

ISBN : 9973 - 15 - 048 - 1